# ARYS

Antigüedad: Religiones y Sociedades

Volumen 23 • 2025

# RELIGIOUS MOBILITY IN THE ANCIENT WORLD

# ARYS

Antigüedad: Religiones y Sociedades

*ARYS* 23 - 2025

# RELIGIOUS MOBILITY IN THE ANCIENT WORLD

DIRECTOR
Jaime Alvar
(Universidad Carlos III de Madrid)

CO-DIRECTOR
Juan Ramón Carbó García
(Universidad Católica San Antonio de Murcia)

SECRETARIO
Valentino Gasparini
(Universidad Carlos III de Madrid)

SECRETARIA TÉCNICA
Beatriz Pañeda Murcia
(Lunds universitet)
Pablo Rodríguez Valdés
(Universidad Carlos III de Madrid)

COMITÉ CIENTÍFICO
Radu Ardevan
(Universitatea Babes-Bolyai, Cluj-Napoca)
Judy Barringer
(University of Edimburgh)
Mary Beard
(University of Cambridge)
Nicole Belayche
(École Pratique des Hautes Études à Paris)
Corinne Bonnet
(Université Toulouse II Jean Jaurès)
Juan Manuel Cortés Copete
(Universidad Pablo Olavide de Sevilla)
Antonio Gonzales
(Université de Franche-Comté)
María José Hidalgo de la Vega
(Universidad de Salamanca)
Rita Lizzi
(Università degli Studi di Perugia)
Francisco Marco Simón
(Universidad de Zaragoza)
María Clelia Martinez Maza
(Universidad de Málaga)
John North
(University College London)
Domingo Plácido Suárez
(Universidad Complutense de Madrid)
Rubina Raja
(Aarhus Universitet)
Henk S. Versnel
(Universiteit Leiden)
Greg Woolf
(University of California, Los Angeles)

CONSEJO DE REDACCIÓN
Ginevra Benedetti
(Università degli Studi di Siena)
Israel Campos Méndez
(Univ. de Las Palmas de Gran Canaria)
Stefano Caneva
(Università degli Studi di Padova)
María Cruz Cardete del Olmo
(Universidad Complutense de Madrid)
Semíramis Corsi
(Universidade Federal de Santa Maria)
Bruno D'Andrea
(Universidad Carlos III de Madrid)
Adeline Grand-Clément
(Université Toulouse – Jean Jaurès)
Asuman Lätzer-Lasar
(Philipps-Universität Marburg)
María Juana López Medina
(Universidad de Almería)
Fernando Lozano Gómez
(Universidad de Sevilla)
Irina Nemeti
(National History Museum of Transylvania)
Georgia Petridou
(University of Liverpool)

EDITA
Dykinson S.L. (www.dykinson.com)
Instituto de Historiografía Julio Caro Baroja
Universidad Carlos III de Madrid
Asociación *ARYS*

DISEÑO Y MAQUETACIÓN
Syntagmas (www.syntagmas.com)

SUBSCRIPCIONES
El precio anual de la subscripción es de 18€ (individual) y 30€ (instituciones). Para subscripciones fuera de España el precio es de 30$ (individual) y 50$ (instituciones). Toda la correspondencia para subscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

Revista *ARYS*
Biblioteca de la facultad de Humanidades
Universidad Carlos III de Madrid
C/ Madrid, 135
28903 Getafe (Madrid) ESPAÑA
E-Mail: imuro@db.uc3m.es
Tlfno: 916 24 92 07

ARYS

Volumen 23 - 2025 - ISSN: 1575-166X
Depósito Legal M-32333-2014

*ARYS. Antigüedad: Religiones y Sociedades* figura indizada en L'Année Philologique, ATLA RDB, CIRC, Dialnet, DICE, EBSCO Discovery Service, ERIH PLUS, ESCI, Interclassica, Humanities Source Ultimate, Latindex 2.0, MLA, MIAR, REDIB, RESH, SCOPUS y DOAJ. Ha sido aprobada su inclusión en la próxima edición de CARHUS Plus+.

# ARYS

Número 23 - 2025

John North (1938-2025) & Henk S. Versnel (1936-2025)
in memoriam

13 Obituario Henk S. Versnel
**Jaime Alvar Ezquerra & Elena Muñiz Grijalvo**

## MONOGRÁFICO

21 Introducción
**Antón Alvar Nuño & Pedro Giménez de Aragón Sierra**

31 Con los dioses a cuestas. Heliogábalo y la relocalización de las efigies (S.H.A., *Heliogab*. 3-7)
**Jaime Alvar Ezquerra**

47 Los viajes del *theîos anér*, Apolonio de Tiana. Contactos religiosos, culturales e identitarios
**María José Hidalgo de la Vega**

79 Uno studio prosopografico sui religiosi itineranti nel Mediterraneo tardoantico. Risultati preliminari
**Elena Gritti**

101 La κωμασία en el Egipto grecorromano. Un análisis religioso, historiográfico y semántico
**Esperanza Macarena Ródenas Perea**

133 Los porteadores del emperador. Movimiento y sacralidad en las procesiones imperiales
**Elena Muñiz Grijalvo & Fernando Lozano Gómez**

157 Cleruchi celtici in Grecia. Alcuni casi studio
**Alessio Ciarini**

193 Caracalla e gli dèi immortali
**Alessandro Galimberti**

205 Il *pantheon* attraverso le generazioni fra tradizione e mobilità religiosa. Un caso particolare dalla *Dacia Porolissensis*
**Irina Nemeti**

231 De esclavo a libre. *Apeleutheroi* en el santuario de Heracles en el Cinosarges de Atenas
**Miriam Valdés Guía**

257 Movilidad religiosa en los cultos de la Arcadia suroccidental. Monte Liceo y Megalópolis
**Vassilis Tsiolis**

283 Religious Mobility and the Visualization of Myth. Mystery Cults, Festivals and *Drómena* as a Means of Religious Dissemination
**Sotiria Dimopoulou**

319 On North African Cults in Roman Dacia
**Sorin Nemeti**

335 Movilidad religiosa, conexión y transformación de los espacios sacros en la Antigüedad Tardía. El caso de dos santuarios rurales de la *Gallaecia*
**Daniel Pérez de la Vega**

## DIÁLOGOS DE ARQUEOLOGÍA E HISTORIA DE LAS RELIGIONES


371 Nuevas perspectivas sobre las religiones en el I milenio a.C.
**Antonio Alvar Ezquerra, Bruno D'Andrea & Sara Giardino**

377 Espaces cultuels. Réflexions préliminaires sur le temple d'Artémis à Amarynthos (Eubée, 8ème-6ème siècles avant notre ère)
**Samuel Verdan, Tamara Saggini, Jérôme André, Olga Kyriazi & Thierry Theurillat**

417 Nouvelles recherches archéologiques et bio-archéologiques dans le sanctuaire de Tanit et Ba'l Hammon à Carthage. Premiers résultats de la fouille et de l'analyse du contenu d'urnes renfermant les restes brûlés d'enfants morts en bas âge
**Henri Duday, Imed Ben Jerbania, Victoria Peña, Emilie Portat, Tarek Oueslati, Sandra Dal Col, Anaïs Du Fayet de la Tour, Kaouther Jendoubi & Nesrine Maddahi**

471 *Qui Caput Supponere Fontibus Clusinis Audent.* Re-Reading the Inscribed Bronze Votive Heads from Bagno Grande at San Casciano dei Bagni
**Jacopo Tabolli**


## RESEÑAS


487 Blakely, Sandra & Daniels, Megan (eds.) (2023). *Data Science, Human Science, and Ancient Gods. Conversations in Theory and Method*. Columbus: Lockwood Press
**Francesca Mazzilli**

498 Bonanno, Daniela (2023). *Nemesis. Rappresentazioni e pratiche cultuali nella Grecia antica*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 85. Stuttgart: Franz Steiner
**Gian Franco Chiai**

504 Buszard, Bradley (2023). *Greek Translations of Roman Gods*. Berlin & Boston: De Gruyter
**Giorgos Mitropoulos**

509 Cerutti, Maria Vittoria (2023). A*llo specchio dell'altro. Strategie di resilienza di "pagani" e gnostici tra II e IV secolo d.C.* Roma: Cantagalli
**Elena Sol Jiménez**

514 Edmonds, Radcliffe G., López-Ruiz, Carolina & Torallas Tovar, Sofía (eds.) (2024). *Magic and Religion in the Ancient Mediterranean World. Studies in Honour of Christopher A. Faraone*. New York: Routledge
**Miriam Blanco Cesteros**

521 Ferrer Albelda, Eduardo, Guija Rodríguez, Andrés Pablo & Sánchez Domínguez, Víctor (eds.) (2024). *Apoteosis. De lo humano a lo divino. La figura del héroe*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla
**Noelia Cases Mora**

525 Ford, James C. (2024). *Atheism at the Agora. A History of Unbelief in Ancient Greek Polytheism*. London & New York: Routledge
**Ramón Soneira-Martínez**

537 Fredriksen, Paula (2024). *Ancient Christianities. The First Five Hundred Years.* Princeton: Princeton University Press
**Rebecca I. Denova**

548 Girard, Thibault (2023). *Les représentations de Mars Ultor sur les pierres gravées*. Archaeopress Roman Archaeology, 99. Oxford: Archaeopress
**Hannah Cornwell**

553 Haeussler, Ralph, King, Anthony, Marco Simón, Francisco & Schörner, Günther (eds.) (2023). *Religious Individualisation. Archaeological, Iconographic and Epigraphic Case Studies from the Roman World*. Oxford: Oxbow Books
**Wolfgang Spickermann**

563 Johnston, Sarah Iles (2023). *Gods and Mortals. Ancient Greek Myths for Modern Readers*. Princeton: Princeton University Press
**Carlos Sánchez Pérez**

566 Kubica, Olga (2023). *Greco-Buddhist Relations in the Hellenistic Far East. Sources and Contexts*. Abingdon & New York: Routledge.
**Omar Coloru**

569 Kuin, Inger N.I. (2023). *Lucian's Laughing Gods. Religion, Philosophy, and Popular Culture in the Roman East*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press
**Elena Chepel**

573 Leach, Nathan, Smith, Daniel Charles & Keddie, Tony (eds.) (2023). *Revelation and Material Religion in the Roman East. Essays in Honor of Steven J. Friesen*. Abingdon & New York: Routledge
**Aleksandra Kubiak-Schneider**

578 Lieber, Laura S. (2023). *Staging the Sacred. Theatricality and Performance in Late Ancient Liturgical Poetry*. Oxford: Oxford University Press

Friesen, Courtney (2024). *Acting Gods, Playing Heroes, and the Interaction between Judaism, Christianity, and Greek Drama in the Early Common Era*. London & New York: Routledge
**Donatella Tronca**

588 Luther, Susanne, Hartog, Pieter B. & Wilde, Clare E. (eds.) (2023). *Jewish, Christian, and Muslim Travel Experiences. 3rd Century BCE – 8th Century CE*. Berlin: De Gruyter
**Elisa Uusimäki**

592 Mariotti, Giulio (2024). *L'elezione, il dualismo, il tempo. Leggere 2 Tessalonicesi nel guidaismo del Secondo Tempio*. Alessandria: Edizioni dell'Orso
**Antonio Piñero**

604 Martín Hernández, Raquel (ed.) (2022). *The Iconography of Magic. Images of Power and the Power of Images in Ancient and Late Antique Magic*. Lovaina: Peeters
**Antón Alvar Nuño**

610 Mossa, Andrea & Urciuoli, Emiliano R. (2024). *Gli esercizi di Paolo di Tarso. Istruzioni per farla finita col mondo*. Pisa: Edizioni ETS
**Giulio Mariotti**

616 North, John A. (ed.) (2023). *The Religious History of the Roman Empire. The Republican Centuries*. Oxford: Oxford University Press
**Daniele Miano**

620 Parker, Robert (2023). *Religion in Roman Phrygia. From Polytheism to Christianity*. Oakland: University of California Press
**Héctor Arroyo-Quirce**

626 Rask, Katie A. (2023). *Personal Experience and Materiality in Ancient Greek Religion*. Abingdon & New York: Routledge
**Lidia González Estrada**

635 Shevchenko, Tetiana (2023). *Greek Religion in Tauric Chersonesos*. Oxford: Archaeopress
**Vassilis Tsiolis**

646 Sitz, Anna M. (2023). *Pagan Inscriptions, Christian Viewers. The Afterlives of Temples and Their Texts in the Late Antique Eastern Mediterranean. Cultures of Reading in the Ancient Mediterranean*. Oxford & New York: Oxford University Press
**Jitse H.F. Dijkstra**

651 Stefanakis, Manolis I., Mavroudis, Georgios, Seroglou, Fani K. & Achiola, Maria (eds.) (2023). *Religion and Cult in the Dodecanese during the First Millennium BC. Proceedings of the International Archaeological Conference*. Oxford: Archaeopress
**Theodoros Mavrogiannis**

677 Urciuoli, Emiliano R. (2024). *Citifying Jesus. The Making of an Urban Religion in the Roman Empir*e. Tübingen: Mohr Siebeck
**Nicola Denzey Lewis**

684 Vinzent, Markus (2024). *Christ's Torah. The Making of the New Testament in the Second Century*. New York: Routledge
**Christopher Zoccali**

691 Wilson, Andrew, Ray, Nick & Trentacoste, Angela (eds.) (2023). *The Economy of Roman Religion. Oxford Studies on the Roman Economy*. Oxford: Oxford University Press
**Eric Orlin**

696 Woolf, Greg, Bultrighini, Ilaria & Norman, Camilla (eds.) (2024). *Sanctuaries and Experience. Knowledge, Practice and Space in the Ancient World*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 83. Stuttgart: Franz Steiner
**Ralph Haeussler**

Hendrik (Henk) Simon Versnel (Rotterdam 10 octubre 1936 – Leiderdorp, 7 febrero 2025), arropado por su familia el día en el que se le nombró Caballero de la Orden de Orange-Nassau (2021).

## Obituario
# Henk S. Versnel

La muerte de uno de los más grandes estudiosos de la religión antigua nos ha conmocionado a los firmantes de este recuerdo por la estrecha relación que con él mantuvimos más allá de lo estrictamente académico. Sirvan estas páginas para honrar su memoria y para dar una idea del personaje extraordinario que se nos acaba de ir.

Hacia finales del año 2000 la tesis doctoral de Elena Muñiz estaba concluida. Como director del trabajo, Jaime Alvar le preguntó que si le haría ilusión tener a alguien especialmente significativo para ella en su tribunal, a lo que, sin titubeos,

respondió: "Me encantaría que estuviera Henk Versnel o Keith Hopkins". La pretensión no era modesta, especialmente teniendo en cuenta que la tesis se había elaborado en la Universidad de Huelva y que allí había de leerse. Con Keith Hopkins tenía Jaime Alvar una excelente relación, pues hacía años que lo conocía. En 1992 lo había invitado al curso de verano que sobre la *Romanización* organizó en El Escorial bajo la dirección de su maestro José María Blázquez. Entre 1995 y 1998 Hopkins recibió a Alvar como investigador los meses de verano en la Faculty of Classics, donde conoció a Mary Beard. En 1998 Jaime Alvar y Elena Muñiz organizaron en su Universidad de Huelva el XXV Congreso del GIREA y el ARYS VII, en celebración conjunta, bajo el título *Divinas Dependencias*. Sin duda fue un acontecimiento singular, pues se dieron cita Pierre Lévêque y Monique Clavel-Lévêque con casi todo el equipo del ISTA y asiduos participantes en los congresos del GIREA. Pero también acudieron a nuestra llamada desde Cambridge Keith Hopkins, Mary Beard y Christopher Kelly, entre otros. La universidad de Huelva se vistió de gala.

Aún se afianzó más aquella amistad cuando Alvar disfrutó de una licencia de estudios durante el curso 1999-2000 en Cambridge gracias a la generosidad de su joven universidad y la de sus compañeros del área de Historia Antigua. Allí, en Cambridge, conoció a su nuevo becario predoctoral, Fernando Lozano Gómez, hoy catedrático en la Universidad de Sevilla, quien emprendió la feliz tarea de traducir *A World Full of Gods*, lo que le permitió penetrar más hondamente en el universo mental de Hopkins. *ARYS* logró publicar *Un mundo lleno de dioses* veinte años más tarde, tras tediosas vicisitudes editoriales. En cualquier caso, estas explicaciones tenían como objetivo dejar claro que, dadas las circunstancias, el deseo de Elena Muñiz parecía alcanzable. En efecto, Hopkins aceptó la invitación.

Pero dadas nuestras naturalezas inquietas, era evidente que no nos íbamos a conformar con uno solo de los dos deseos formulados. Tras hacer algunas indagaciones comprobamos que no teníamos ningún contacto que nos acercara a Versnel, de modo que, como correspondía, el director de la tesis le escribió una carta presentándose y pidiéndole que aceptara formar parte del tribunal de la tesis de Elena Muñiz. La verdad es que no se hizo de rogar; seguro que pensó que no debía perderse algo tan insólito. Le interesaba el tema de la percepción del cambio religioso del politeísmo al cristianismo. Entonces no lo sabíamos, pero estábamos jugueteando con el *cognitive turn*, que aún no había desembarcado en los estudios del mundo religioso grecorromano. El propio Versnel reconoció divertido que sin saberlo había sido un cognitivista pionero.

Entre sorprendido e incrédulo también aceptó formar parte del tribunal, aunque puso una condición: que pudiera pasar antes o después por Doñana, dada

su profunda afición a la observación de aves. Bastó solo eso para que la mente siempre creativa de Juan Manuel Cortés Copete, a quien confiamos nuestras cuitas, urdiera el mejor de los planes para conseguir que Versnel conociera algunos de los entresijos de la cultura andaluza, a costa de los pájaros.

Por fin llegó el día lleno de inquietud en el que nuestro anhelado sabio aterrizaría en Sevilla. La temblorosa doctoranda lo esperaba en el aeropuerto y buscaba entre los pasajeros a un "anciano profesor", como coquetamente se había autodescrito Versnel para provocar aún más impresión en la ya de por sí impresionable doctoranda. Nada más llegar, las primeras palabras: "¿Estás nerviosa? ¡No estés nerviosa!". Entre charlas y risas empezaron unos días inolvidables. Se demostraba una vez más que la verdadera sabiduría y la brillantez académica suelen coincidir con la grandeza de espíritu y la elegancia.

Ciertamente todas las tesis son singulares. Estaría feo que dijéramos nosotros que esta no tiene parangón. Por ello nos limitaremos a una somera descripción de lo ocurrido a partir de aquel momento. La maquinaria se puso en marcha. Presidiría el tribunal José Manuel Roldán quien aportó todo su entusiasmo para dejar testimonio memorable. Habían sido convocados nuestros invitados el fin de semana anterior a la ceremonia para dar satisfacción a la petición de Versnel. El sábado, tras la cena de recepción fuimos ya animados a tomar la que creíamos última copa. Con pretendida confidencialidad Versnel preguntó al director de la tesis que cuál era la razón verdadera por la que él se encontraba allí. Al escuchar la respuesta se emocionó por nuestra sinceridad y nos abrazó. Ese abrazo fue el sello de una honda amistad que ha persistido inalterada hasta su fallecimiento.

Aquello no había hecho más que empezar. Sentados a media luz en mesitas bajas apareció un encargo hecho por Roldán, una guitarra flamenca con su guitarrista, porque el maestro quería agasajar a los forasteros con algo de cante jondo. Afortunadamente, Hopkins y Versnel se conocían, de modo que, acomodados uno al lado del otro, atónitos compartían confidencias al ver al presidente del tribunal desgañitándose con maestría entre los recónditos palos que el guitarrista le proponía.

Entre bambalinas, almas amigas de los servicios administrativos de la universidad habían urdido no solo la presencia de la guitarra solicitada por uno, sino las encomiendas para hacer posible el avistamiento deseado por el otro. Entrada la noche profunda, sin una sola copa, sino con varias, nuestros huéspedes fueron acompañados al hotel en el que habían de ser recogidos tres horas más tarde, pues teníamos que estar en Doñana a las seis de la mañana. Y así fue.

Arrebatada la voluntad por el cansancio, se había abierto la puerta grande del mundo onírico del que apenas la noche anterior habían experimentado

un sorbo. El siguiente fue el café solo con su golpe de aguardiente como desayuno para aquellos estómagos vacíos, que permanecían revueltos en la noche oscura. Versnel se quejaba de que todo olía a ajo y bromeaba con la rudeza de los descendientes de los tercios de Flandes, con un puntito de superioridad que percibimos los que solemos jugar – por osados – en posición desventajosa. Aún no había amanecido y en aquel bar en la puerta del Parque Nacional ya había una veintena de personas reunidas para el avistamiento, entre tribunal, personal de administración, colegas y amistades. Mucha fraternidad y hospitalidad como corresponde en una pequeña universidad. Metían bultos a un autobús del parque mientras apurábamos el café. Luego nos dijeron que fuéramos subiendo, mientras el conductor nos saludaba. Cuando le tocó el turno a Versnel, le dijo sonriente en perfecto neerlandés: "*Goedemorgen*!".

Atónito, se volvió y mirándonos incrédulo nos preguntó si los conductores de autobús en España hablaban neerlandés. El conductor, miembro de la estación biológica, había hecho su tesis en los Países Bajos y nos lo habían asignado como acompañante durante nuestra visita. Mantuvo el biólogo una animada charla con Versnel quien empezaba a creer que olía menos a ajo. Los altibajos de la pista y la suspensión no ayudaban a serenar el aparato digestivo, de modo que a las 11 de la mañana y con permiso de don Adolfo Schulten hicimos un alto en el Cerro del Trigo, donde no estaba Tarteso, ni el anillo de Argantonio. Nos apeamos del autobús, bajaron aquellos bultos en forma de neveras y sobre la marcha se montó un picnic con manzanilla de botella y tortilla de patatas, que asienta mucho. De ese modo logramos mantener un cierto nivel etílico que contenía a distancia la resaca.

Por supuesto, no avistamos nada por nuestro tumulto y Versnel lamentaba no haber preparado una visita por su cuenta. Lo que no sabía era lo que estaba por llegar. A la hora de comer, nuestras anfitrionas, Inma Pérez-Vera y Lola Laffarga nos habían preparado en la casa del Rocío de Inma un almuerzo copioso. Previamente fuimos a dar un paseo por la aldea y allí, al fondo, estaba la ermita de la Virgen. "Como un pueblo del Far West", dijo Hopkins. Estaba todo desierto, excepto nosotros, en ese día primaveral, soleado y extraño. Regresamos a la casa donde nos esperaba un caldero de arroz, bien regado. La dueña de la casa, pasados los postres, dijo en perfecto onubense: "Los forasteros van a echarse una siestecita, que parece que están cansados". Y se los llevó a los dos al dormitorio de los niños; los dos, Hopkins y Versnel, sin rechistar.

Al día siguiente fue la tesis, brillante y seria. Nada desvelaba lo que aquellos cuerpos llevaban encima, ni lo que sus mentes pensaban. Domingo Plácido, desde

la tribuna, observaba impasible el desarrollo del acto, con esa mirada indescifrable, capaz de suscitar profundas dudas en quien hablara.

La comida de celebración fue un festín inolvidable, que a otro buen amigo de Versnel, el gran Paco Marco, también miembro de aquel tribunal, todavía le gusta recordar. Fue él quien insinuó que la bodega parecía un mitreo, aunque no hubo en tales cavernas un banquete como el nuestro. Con su fina ironía Versnel preguntó que si siempre se comía así en España.

Al parecer ya nada olía a ajo. El olfato del holandés había quedado para siempre inmunizado. Pero, años después, todavía bromeaba desaconsejando a Elena Muñiz que se casara con un italiano, porque nadie que habitase "por debajo de la línea del ajo" podía ser completamente de fiar. Y lo decía por experiencia…

De Versnel partió la idea de publicar en la colección RGRW *Los Misterios* de Alvar y poco a poco la amistad se fue consolidando. Elena Muñiz se empeñó en hacer una larga estancia de investigación en Leiden para disfrutar de su magisterio durante la cual lo martirizó con largas discusiones que aceptaba entre bromas e inmejorables consejos. Varias veces regresó a España Versnel para iluminarnos en nuestras tareas. Dio clase en la Carlos III y estuvo en el tribunal de la tesis de Antón Alvar Nuño. Visitó varias veces la Pablo de Olavide y regaló a nuestros hijos equipaciones de la selección holandesa de fútbol. La última vez que nos acompañó fue en el congreso sobre el SENSORIVM, para el que hizo la reflexión final en noviembre de 2017.

Seguimos escribiéndonos, él nos mandaba vídeos de sus actuaciones callejeras con su banda de jazz en la que tocaba el banjo o el reportaje gráfico de la medalla de honor concedida por la Reina. Todo era sumamente divertido, excepto el progresivo deterioro cognitivo de su amada Marijke. Supimos que durante la pandemia él iba todos los días a verla a la residencia para decirle "hola" desde la calle a la que daba la ventana del piso bajo en el que estaba su habitación. Un día nos contó que esta historia le sirvió para apiadar el corazón de un policía que le quería retirar el carnet de conducir por una infracción de tráfico. "Si lo hace no podré volver a ver a mi Marijke". El agente quedó desarmado y Versnel pudo continuar su ritual cotidiano.

Ese cerebro despejado y presumido – le gustaba que le dijeran que se parecía cada vez más a Sean Connery – era consciente de la relevancia de su obra. Desde su monumental estudio del triunfo romano (1970), pasando por los estudios de la plegaria y de los conjuros mágicos, su carrera culminó con dos obras maestras sobre la naturaleza de los dioses y las aparentes contradicciones (él las llamó *inconsistencies*) que continúan dejando perplejos a los investigadores: *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes* (1990) y *Transition and Reversal in Myth and Ritual* (1993). Su legado alcanzó su cima en el monumental *Coping with the Gods. Wayward Readings in Greek Theology* (2011), una

gigantesca reelaboración de las Sather Lectures que pronunció en 1999, y sin duda la mejor de las llaves para adentrarse en la esencia del politeísmo.

La edad no consiguió doblegar su espíritu (auto)crítico ni su afán por avanzar. En 2023 vio la luz el genial volumen *Coping with Versnel*, un homenaje por sus 80 años en el que algunos ilustres colegas discuten los principales logros de la obra de Versnel: el concepto de henoteísmo, sus perspectivas sobre la magia, la oración y la emoción, y sus propuestas sobre la muerte de un personaje mítico que salva a sus seguidores. La única condición que puso Versnel para participar en aquel homenaje era que se le permitiese responder a los comentarios de sus colegas, y así lo hizo – aunque se quejaba con sorna de que, pasados con creces los 80, le hiciesen trabajar de aquella manera –, redactando 65 páginas inolvidables en las que reconocía, siempre señorial, que sus colegas "[*had*] *made the scales fall from my eyes and I am deeply grateful for this*". *Coping with Versnel* es el último tesoro que nos ha dejado, porque además de un análisis y una reconsideración de sus principales ideas, contiene lo mejor de su agudeza crítica y de su humor inigualable. Su personalísima manera de escribir, que se parecía tanto a su verbo agudo y siempre divertido, hizo posible que hasta las cuestiones más complejas parezcan sencillas para el estudiante bisoño y desafíen al investigador más experimentado.

Versnel insistía en que cuanto había hecho era aupado sobre los hombros gigantescos de Jean-Pierre Vernant y de Walter Burkert. Desde allí había logrado encontrar un resquicio entre la estructura y el caos para desvelar las inconsistencias de las estructuras profundas y para alertar sobre las dinámicas de lo local, de lo particular, de lo personal. Pero también desde su posición privilegiada, había sido capaz de disuadir del caos absoluto. La llave maestra con la que abrió el secreto que permitía armonizar el orden y el caos fue la perspectiva. Los planos de la realidad entrecruzados entre las distintas formas de negociación y representación, de observación y de comunicación que adquiría el politeísmo sometido a la acción de las personas a través de las plegarias, de la invocación de las potencias divinas a través de sus epítetos, a través de los rituales, de las fiestas.

Sus enseñanzas perviven en sus obras. Nuestra amistad, únicamente mientras nosotros tengamos la posibilidad de evocarla y compartirla.

*Jaime Alvar Ezquerra*
*Elena Muñiz Grijalvo*

# Monográfico

## RELIGIOUS MOBILITY IN THE ANCIENT WORLD

# Introducción

El análisis de la movilidad religiosa en el Mundo Antiguo tiene una larga historia. Desde el difusionismo transcultural planteado por los teóricos de la *Kulturkreis* en las décadas previas al estallido de la primera Guerra Mundial, hasta los más recientes postulados elaborados por la *Network Theory*, los historiadores de las religiones se han beneficiado de un amplio abanico de paquetes conceptuales útiles para explicar las diversas formas de transferencia de personas, ideas u objetos que se producen en el ámbito de las religiones en el Mundo Antiguo. En la era de la IV Revolución Industrial, caracterizada por la interconectividad de millones de personas, las ideas de movilidad, de pertenencia a un sistema global o la sensación de que cualquier aspecto de la vida diaria está inmerso en un flujo constante parecen evidentes. El término movilidad (religiosa) actúa en este contexto como una metáfora que aglutina realidades tan variadas como los desplazamientos cotidianos y rutinarios dentro de una localidad, grandes conexiones transmarítimas y

transterritoriales, o traslaciones simbólicas a espacios remotos o imaginados que desplazan al individuo del espacio presente. No obstante, las críticas al optimismo hegemónico de la globalización de los años 90 obligan a ser precavidos con respecto a los supuestos beneficios de la conectividad transcultural, la "desterritorialización de la identidad" o la "criollización" de las culturas. Al fin y al cabo, la fluidez de ideas, bienes y personas, estimula la aparición de formas de control y de desigualdad flexibles y, en ocasiones, difícilmente identificables.

En el XX Congreso Internacional ARYS, "Movilidad religiosa en el Mundo Antiguo", celebrado en Málaga entre el 13 y el 15 de septiembre de 2023 participaron decenas de investigadores especializados en ciencias de la antigüedad de múltiples nacionalidades que reflexionaron en torno a la movilidad religiosa en las sociedades antiguas desde estos fundamentos epistemológicos. Las intervenciones se organizaron en cinco bloques temáticos.

El bloque I versó sobre movilidad interregional de personas y objetos religiosos. El primero de los artículos que publicamos en este volumen sobre este aspecto es "Con los dioses a cuestas. Heliogábalo y la relocalización de las efigies (S.H.A, *Heliogab*. 3-7)", de Jaime Alvar Ezquerra. En ese pasaje de la *Historia Augusta* se habla de la movilidad de objetos de culto ordenada por el emperador sirio Heliogábalo hacia el templo de su dios homónimo, cuyo betilo se había trasladado desde Emesa hasta el Palatino. Frente a la interpretación tradicional que veía en este texto una locura más del emperador, Alvar demuestra que detrás de esa decisión religiosa había un trasfondo ideológico y un propósito claro. Así, objetos como el Paladio – supuestamente llevado a Roma por Eneas desde Troya –, la piedra del templo de la Magna Mater Cibeles – introducida en la Urbe por Escipión – o la imagen de Salambó – la Afrodita de los Babilonios según Hesiquio de Alejandría –, tenían en común con la imagen del dios Elagabal el hecho de tratarse de betilos, así como su origen oriental. La Artemisa de Laodicea o Artemisa Táurica coincide con las piedras de Elegabal, Salambó y Cibeles en su origen aerolítico. Por otra parte, el fuego de las vestales y los *ancilia* de los salios se caracterizan también por su carácter anicónico o no antropomorfo, aunque en este caso no procedían de Oriente, sino que representaban simbólicamente el poder de Roma. La intención del emperador era, por una parte, demostrar que su dios betílico no estaba tan alejado de los objetos religiosos tradicionales romanos y, por otra parte, promover una nueva creencia: que el poder religioso de la Urbe se había trasladado físicamente a su templo del Palatino.

María José Hidalgo de la Vega se centra en la cuestión de la movilidad de un personaje religioso particular con su estudio "Los viajes del *theîos aner*, Apolonio

de Tiana. Contactos religiosos, culturales e identitarios". Dejando a un lado la veracidad de los viajes del personaje del siglo I d.C. narrados por Filóstrato (s. III), Hidalgo de la Vega profundiza en el significado espacial del universo simbólico-religioso del Imperio romano. Para ello se apoya también en fuentes como el epigrama del siglo IV dedicado a Apolonio que se encuentra en el Museo de Adana, Turquía, documento útil no para investigar la vida del Apolonio histórico y real, sino del personaje mitificado, el *theîos aner* de Filóstrato. Con la descripción de estos viajes, Filóstrato pretende defender la capacidad del Imperio romano para integrar creencias y ritos por medio de la propia extensión de la ciudadanía romana y del aprendizaje de la lengua y de la cultura griegas.

La movilidad de personajes santos en el mundo romano cristiano es abordada por Elena Gritti en "Uno studio prosopografico sui religiosi itineranti nel Mediterraneo tardoantico. Risultati preliminari". Se trata de viajes de autoridades eclesiásticas cuyos destinos más frecuentes eran *sedes regiae* como Milán, Roma o Constantinopla, y *loca sancta*, como Belén o Cesarea de Capadocia, la sede episcopal del santo Basilio. Es muy interesante el análisis porcentual realizado sobre los motivos de los viajes de los 350 casos analizados: tan sólo un 16% tiene motivaciones religiosas como peregrinaciones, visitas a personajes santos, búsqueda de reliquias o de textos sagrados, mientras que el 84% son por motivos político-religiosos: embajadas entre el Papa y el emperador, entre obispos y otro tipo de misiones diplomáticas, viajes a concilios y otro tipo de consejos regionales, o exilios por motivos políticos-religiosos como herejía o insubordinación. Utilizando la prosopografía, profundiza en estudios de caso como *Germanus presbyter*, *Abraham abbas*, *Iovinianus monachus*, *Iohannes defensor* y *Bassus presbyter*, así como en dos representantes femeninas, las aristócratas *Iulia Eustochio* y *Rusticiana*. Finalmente, Gritti trata brevemente sobre la movilidad de objetos religiosos, como las primeras reliquias, que comenzaron a circular a partir del siglo IV.

El bloque II se titula "Procesiones y movimientos en el espacio urbano y periurbano". Sobre este tema se publica un estudio de Esperanza Macarena Ródenas Perea sobre "La κωμασία en el Egipto grecorromano. Un análisis religioso, historiográfico y semántico" y otro de Elena Muñiz Grijalvo y Fernando Lozano Gómez titulado "Los porteadores del emperador. Movimiento y sacralidad en las procesiones imperiales". Esperanza Ródenas comienza explicando que las palabras en lengua egipcia para designar las procesiones eran *prt/prw* ("salida") o *sḫʿy* ("causar la aparición de un dios"), y se utilizaban para referirse a las procesiones egipcias desde el Imperio Antiguo al Nuevo, incluyendo festivales como Opet, Sed, Min o la Bella Fiesta del Valle. En época ptolemaica se usaron diferentes palabras griegas para referirse al fenómeno de las procesiones: ἐξοδεία, πομπή y κωμασία. ἐξοδεία

("salida procesional") es la traducción griega en la piedra Roseta del jeroglifo *pr* ("salida") y del demótico *ḥ‘* ("aparecer"), pero normalmente se asocia a procesiones relacionadas con mujeres y, en concreto, con los honores póstumos rendidos en los decretos a princesas y reinas ptolemaicas. En Egipto el uso de πομπή, la palabra tradicional griega para referirse a la procesión, es muy reducido en comparación con κωμασία. Frente a la interpretación tradicional de Françoise Dunand, que consideraba que en la primera participaba todo el pueblo y en la segunda el protagonismo era fundamentalmente de los sacerdotes, Ródenas Perea defiende basándose en múltiples testimonios que no se puede negar la inclusión de la masa popular en la κωμασία. De hecho, la palabra procede de κῶμος, por lo que en época ptolemaica designaba un tipo de ceremonia caracterizada por la diversión o la algarabía, algo que diferenciaba a las procesiones egipcias de la pompa griega. Finalmente, demuestra que a partir del siglo II d.C., el término se comenzaría a utilizar en el Egipto romano para designar fundamentalmente a las procesiones imperiales, y la palabra κωμαστής, a partir del siglo III d.C., designaría casi en exclusiva a los porteadores de las imágenes de emperadores y de la Victoria en las procesiones del culto imperial.

El estudio de Elena Muñiz Grijalvo y Fernando Lozano Gómez, se centra precisamente en la figura de los porteadores de las imágenes del culto imperial, los σεβαστοφόροι. Según las características de las estatuas (peso y forma), los dioses podían ser transportados en brazos, en andas (*ferculum*) o en carruajes de distintos tipos (*tensa*, *carpenta* o *armamaxa*, entre otros). Los textos apuntan a que las imágenes de emperadores portadas en procesiones eran bustos, pero no está claro si los σεβαστοφόροι transportaban las imágenes del emperador en andas o si las llevaban a mano. A partir del siglo III, se afianzó la costumbre de celebrar la llegada de la imagen del nuevo emperador a las ciudades del imperio con una procesión, como si se estuviese celebrando un verdadero *adventus* imperial: la imagen llegaba a la ciudad acompañada de soldados y de músicos y la multitud le proporcionaba un recibimiento apropiado, dejando clara la lealtad al nuevo gobernante. A continuación Muñiz Grijalvo y Lozano Gómez discuten sobre el perfil social de los σεβαστοφόροι, concluyendo que, frente a antiguas interpretaciones que veían en ellos a miembros de clases serviles, en la mayoría de los casos se trató de notables de las provincias, especialmente jóvenes efebos de familias aristocráticas, como en el caso ateniense, donde incluso se creó un fondo económico denominado "sebastofórico", probablemente para financiar nuevas estatuas a medida que crecía o variaba la familia imperial.

El bloque III trata sobre la movilidad interregional de divinidades y cultos. Alessio Ciarini, en "Cleruchi celtici in Grecia. Alcuni casi studio" examina la

presencia e integración de mercenarios celtas en la Grecia helenística, proponiendo que algunos de ellos fueron establecidos como cleruchi – colonos militares – por los reyes macedonios. A partir de fuentes históricas, epigráficas y religiosas, el estudio sugiere que, más allá de las incursiones violentas del siglo III a.C., existieron formas de convivencia y asimilación entre celtas y griegos, particularmente durante los reinados de Antígono Gonatas y Filipo V. Ciarini analiza diversos casos en Macedonia, Beocia y el Peloponeso, donde la instalación de tropas extranjeras habría favorecido intercambios culturales y religiosos, visibles en la reinterpretación local de divinidades como Melampo o la Madre de los Dioses. Aunque las pruebas directas son escasas, el autor combina testimonios literarios con indicios arqueológicos y comparativos para reconstruir posibles procesos de hibridación helenocéltica. Su conclusión plantea que estos mercenarios, transformados en colonos, contribuyeron a la formación de comunidades mixtas y a la fusión simbólica de cultos, revelando una dimensión menos conocida de las relaciones entre los pueblos celtas y el mundo griego.

Otro caso de movilidad de cultos es el analizado por Alessandro Galimberti en "Caracalla e gli dèi immortali". La *Constitutio Antoniniana*, el Templo de los Severos en *Leptis Magna*, el culto del dios lunar en Carre y el Templo de Faustina a los pies del Tauro, son momentos significativos de la política religiosa de Caracalla que nos sitúan ya en su reinado en un momento de introducción de cultos orientales en Roma. Destaca en especial el caso del dios lunar de Carre, probablemente el mesopotámico Sin. El hijo de Julia Domna, nacida en Emesa en el seno de la familia sacerdotal del dios El-Gabal, preludió así la política religiosa de Heliogábalo, hijo de Julia Soemia, sobrina de Julia Domna.

Irina Nemeti explica un fenómeno de movilidad religiosa en la Dacia romana a partir del análisis de las dedicatorias religiosas de la familia propietaria de una villa rústica en Ciumăfaia (*Dacia Porolissensis*), construida en la segunda mitad del siglo II d.C. El padre, Elio Julio era un *veteranus ex centurione*, y veneraba exclusivamente divinidades romanas: Juno, Minerva, Apolo, Mercurio, Fortuna y Silvano. Es, por tanto, partícipe de la previsible romanización religiosa de la Dacia. Sin embargo, su hijo Elio Máximo, que fue *duumvir quinquennalis* y *flamen* en *Napoca* (ciudad vecina convertida en municipio romano por el emperador Elio Adriano) y posteriormente sacerdote *Arae Augusti coronatus Daciarum trium* y *decurio coloniae* en *Sarmizegetusa*, capital provincial, dedicó su altar al *Deus Invictus Hercules Magusanus*, una divinidad germánica venerada por soldados provenientes de las tropas estacionadas en la *Germania Inferior*, cuyo testimonio epigráfico es mayoritario en Dacia después de la propia Germania, naturalmente. Además, dedicó un altar público en *Napoca* a *Matronae*

*Gesahenae*, divinidades femeninas igualmente germánicas. El caso de Elio Máximo, que probablemente fue militar en Germania, es especialmente interesante porque demuestra, por una parte, que la movilidad de cultos no sólo fue de los romanos hacia las tierras conquistadas sino que fue también de carácter interprovincial y, por otra parte, que dicha movilidad podía pasar de la esfera privada a la pública gracias al ascenso social de determinados individuos.

La movilidad social de esclavos y libertos es el tema del artículo de Miriam Valdés Guía, titulado "De esclavo a libre. *Apeleutheroi* en el santuario de Heracles en el Cinosarges de Atenas", en el bloque IV sobre "Religión y movilidad social". En Atenas el vínculo de la manumisión con lo religioso se aprecia en las proclamaciones de manumisiones en el teatro, consagrado a Dioniso, y en la Stoa, dedicada a Zeus *Eleutherios* o *Soter*, así como en la consagración de los manumitidos en el templo de Atenea en la Acrópolis previo pago de una tasa. También se realizaban en el templo de Heracles en el gimnasio del Cinosarges, hecho que se vincularía con el reclutamiento de los manumitidos, cuya educación física y formación militar comenzaría allí mismo. En el Cinosarges no solo se llevaría el registro de los *apeleutheroi* que, quizás, se realizaba ante Heracles como testigo de este paso de la manumisión (de esclavo a liberto), sino que se sancionaría también el tránsito del liberto al "completamente libre" (*exeleutheros*) mediante el pago de la deuda y mediante un juicio, la *dike apostasiou*. Valdés Guía explica con detalle el proceso y, finalmente, alude a *Las Ranas* de Aristófanes como obra literaria en la que se destaca la movilidad social vinculada al santuario de Cinosarges, mediante una reversión e intercambio de estatutos, al convertirse Dioniso en Heracles, el esclavo en el amo y el amo en esclavo, procesos de cambio de estatutos que reflejan el papel del santuario en el registro de los *apeleutheroi* y en los procesos de liberación y de paso a la "completa libertad" mediante un juicio y una *docimasia* o examen.

El bloque V y último del XX Congreso ARYS está dedicado a la "Movilidad religiosa como experiencia individual y colectiva". En este apartado publicamos los artículos de Vassileios Tsiolis, Sotiria Dimopoulou, Sorin Nemeti y Daniel Pérez de la Vega.

"Movilidad religiosa en los cultos de la Arcadia suroccidental. Monte Liceo y Megalópolis" es el tema de Tsiolis. La fundación de la Liga arcadia o el sinecismo y fundación de Megalópolis, en el siglo IV a.C., se sirvieron de las antiguas tradiciones religiosas del territorio, revitalizando el antiguo culto de Zeus *Lykaios* en el monte homónimo. Sin embargo, hubo también procesos totalmente innovadores, como la eleusinización del culto de las Grandes Diosas de Megalópolis. Respecto al primero, Tsiolis comenta la inscripción de mediados del siglo V a.C., recientemente

descubierta, que contiene una especie de calendario de actos cultuales a realizar en el monte Lykaios en honor de una veintena de divinidades, algunas desconocidas por otras vías. Con la fundación de la Liga Arcadia hacia el 370 a.C., se instituyeron los *Lykaia*, juegos en los que participarían atletas de toda Grecia y que en el siglo III a.C. se trasladaron a Megalópolis. Sin embargo, la movilidad de cultos del monte Lykaios a Megalópolis se hizo mediante "dobletes", es decir, mediante la construcción de sucursales o desdobles de santuarios primitivos. No fue el caso, sin embargo, del traslado a Megalópolis de los *xoana trapezuntios* de Hera, Apolo y las Musas, que se exponían delante de la entrada del templo de Afrodita *Machanitis* y su paredro, Hermes, que contaba con una estatua de madera. Además de la movilidad física de los *xoana* de Trapezunte, este santuario experimentó movilidad cultual mediante la introducción en él de los misterios de Eleusis, una iniciativa que Tsiolis atribuye a necesidades de la aristocracia de Megalópolis.

Sotiria Dimopoulou, en "Religious Mobility and the Visualization of Myth. Mystery Cults, Festivals and *Drómena* as a Means of Religious Dissemination", también estudia los festivales de Arcadia como los misterios de la diosa Despoina, hija de Poseidón, en el monte Lykaon, relacionándolos con los misterios de los Grandes Dioses de Samotracia, pero desde un punto de vista innovador: la movilidad mental y visual de ideas religiosas a través de los símbolos, examinando la relación entre estos fenómenos y el proceso cognitivo de la religión, incluyendo los sentidos como factor de conocimiento y comprensión del hecho religioso. A partir de Heródoto se habla primero de la movilidad de ritos mistéricos desde los antiguos pelasgos de Samotracia a los pobladores griegos que los practicaban en el siglo V a.C. Un epígrafe de los siglos II-I a.C., demuestra que los misterios de Kabiros en Samotracia completaban los de Eleusis. En el santuario de los Grandes Dioses de Samotracia había una estructura circular teatral con un altar en el centro que organizaba la movilidad procesional de los iniciados mediante *performances* acompañadas de música y danza de manera que, por su forma circular, se disolvía la distinción entre espectadores y participantes, de modo que los iniciados podían sentir un estado de preparación para la revelación de los misterios. Tras pasar por el "Vestíbulo de Bailarinas Corales", se llegaba al hierón, prohibido a los no iniciados. En el santuario de Despoina en el monte Lykaon había un *peribolos*, altares y una *stoa* antes de entrar en el templo dórico de la diosa, es decir, una estructura arquitectónica similar a la de Samotracia, concebida para crear un ambiente en los participantes que los inmiscuyera en la performance. Los Kabiros de Samotracia eran los curetes y coribantes que participaban en los ritos de Cibeles con sus característicos címbalos, que acompañaban a las cítaras, dobles flautas y tamboriles de las baila-

rinas que aparecen en el friso del vestíbulo. También aparecían curetes y coribantes en los relieves de la base del grupo escultórico de Despoina, Démeter, Artemisa y Anytos realizado por Damofón de Mesenia en el siglo II a.C. para el santuario del monte Lykaon. Finalmente, Dimopoulou establece una última hipótesis sobre movilidad religiosa entre la figura de Anytos como protector de Despoina y la de Hoplodamos, el gigante que protegió a Rhea antes del nacimiento de Zeus en el monte Thaumasión (cuyo llanto fue ocultado por curetes y coribantes), mito que se celebraba en el santuario de Zeus del monte Lykaón.

El artículo de Sorin Nemeti se titula "On North African Cults in Roman Dacia" y trata sobre dos tipos de movilidad religiosa: la de los auxiliares africanos que llevaron a Dacia sus cultos patrios y la movilidad de ideas que se dio previamente entre la religión púnicoafricana y la romana mediante una mutua *interpretatio*. Formaban parte de unidades auxiliares atestiguadas como *Vexillarii Africae et Mauretaniae Caesariensis et Mauri gentiles* y *vexillarii Africae et Mauretaniae Caesariensis*. La inscripción IDR III.3, 47 datada en 205 d.C., dice que los *Mauri micienses* y su prefecto Julio Evangeliano reconstruyeron un siglo después de la conquista de Dacia el viejo *templum deorum patriorum vetustate conlapsum*. Elio Januario y Aurelio Segundo, dedican dos inscripciones diferentes a Silvano Doméstico y Mercurio Sacro. En Túnez se identifica a Mercurio Silvano con un dios escorpión beréber. El prefecto Rufus rinde culto a Silvano, Liber Pater y Plutón. Liber Pater es asociado al fenicio Shadrapa en una inscripción bilingüe latino-púnica de Leptis Magna. Plutón en Túnez aparece calificado con epítetos como *Frugifer* y *deus Variccala*, propios de un dios beréber infernal, quizás previamente asociado a un Baal púnico. Para el africano Publius Raecius Primus, Saturnus y Latona forman una nueva pareja (Baal Hammon y Tanit). Olus Terentius Pudens Uttedianus rinde culto a una divinidad cuasi oficial romano-africana, Celestis (romanización de Tanit), Eshmún, Astarté (que mantienen sus nombres fenicios) y al Genio de los dacios, en un sincretismo de lo más interesante. Marcus Herennius Faustus rinde culto a Saturnus Securus, epíteto de Baal Hamón. El liberto imperial Liberiano dedicó un altar a Caelestis en *Ulpia Sarmizegetusa* según costumbres africanas. El *praefectus alae I Silianae*, Aurelio Marcelo dedicó un altar que Nemeti lee como: *Caelesti virgini, Dianae stabili venatrici examinatrici*. Caelestis en ocasiones se interpreta como Latona y en ocasiones como su hija Diana. La movilidad de los cultos africanos más o menos romanizados hacia Dacia, africanizándola, es sin duda un magnífico ejemplo de movilidad religiosa en el Imperio Romano.

Daniel Pérez de la Vega, en "Movilidad religiosa, conexión y transformación de los espacios sacros en la Antigüedad Tardía. El caso de dos santuarios rurales de

la *Gallaecia*", estudia el caso de dos santuarios de la antigua *Gallaecia*, uno de ellos ubicado en una zona de interior, aunque colindante a la costa, Igrexa Vella de Santa Comba de Louro, y otro localizado en una zona de playa, Adro Vello, ambos espacios religiosos datados en un periodo tardoantiguo y superpuestos a antiguas *villae*. En este último caso se encontró un ara dedicada al dios Deverius en una villa romana dedicada a factoría de salazón, que se transformaría en una necrópolis cristiana en torno a los siglos V-VI y finalmente en una iglesia a partir del siglo VII. En el caso de Santa Comba la villa agrícola se transformó en un monasterio familiar, una institución en que familias aristocráticas y comunidades aldeanas, entre los ss. VI-VIII, empezaron a autogestionarse bajo formas de cenobios en los que la propiedad privada pasó a ser comunal. Los datos arqueológicos permiten a Pérez de la Vega plantear la hipótesis de que fueron los señores de las villas tardoantiguas los que transformaran sus propiedades en espacios religiosos que movilizaron al campesinado disperso por la zona hacia estos lugares centrales que, además, se convirtieron en enclaves de la movilidad regional marítima, comercial y religiosa.

Además de las intervenciones publicadas en este volumen, algunos de los ponentes del XX Congreso Internacional ARYS celebrado en Málaga van a presentar sus artículos en la sección de "Varia" del volumen monográfico que se publicará en 2026. Es el caso de una de las participantes en dicho coloquio, Annalisa Lo Monaco, con un artículo titulado "Dei che cambiano casa. Viaggi, furti e nuovi culti", en el que analiza viajes de las estatuas divinas de diferentes tipos: apariciones milagrosas de estatuas caídas del cielo, regalos intencionados, hurtos, adquisiciones forzadas tipo bélico y dedicatorias secundarias de otro tipo.

En conclusión, este volumen muestra una considerable diversidad en lo que se refiere a movilidad religiosa: Jaime Alvar Ezquerra, Esperanza Ródenas Perea, Elena Muñiz Grijalvo y Fernando Lozano Gómez nos han dado muestras de movilidad de objetos religiosos (especialmente estatuas), que se desplazan bien en procesión bien trasladándose de sede, desde la Roma Imperial hasta Egipto pasando por Grecia; María José Hidalgo de la Vega y Elena Gritti nos han mostrado dos ejemplos de movilidad de personajes religiosos, politeístas en el primer caso, cristianos en el segundo; Miriam Valdés Guía ha estudiado la movilidad social de esclavos y libertos a través del culto de Herakles en Grecia; en los artículos de Alessio Ciarini, Alessandro Galimberto e Irina Nemeti se aprecia la movilidad interregional de ideas religiosas con casos tan llamativos como la influencia de cultos celtas en Grecia, de cultos sirios en Roma y de cultos germánicos en Dacia; Sorin Nemeti incide en la cuestión de la influencia de cultos externos en la Dacia romana, concretamente africanos, aunque también trata de la movilidad o evolución de dichos cultos en la

propia África, con interacciones entre púnicos y beréberes, un tipo de movilidad religiosa colectiva de carácter evolutivo que se aprecia también en los artículos de Vassilis Tsiolis, Sotiria Dimopoulou y Daniel Pérez de la Vega, en los que vemos cómo evolucionan los cultos antiguos de Arcadia por influencias helenísticas y los de unas comunidades rurales gallegas que pasaron del politeísmo rural de las villas señoriales al cristianismo rural cenobítico.

*Antón Alvar Nuño*
*Pedro Giménez de Aragón Sierra*

# Con los dioses a cuestas. Heliogábalo y la relocalización de las efigies (S.H.A., *Heliogab*. 3-7)

## With the Gods on His Back. Elagabalus and the Relocation of Effigies (S.H.A., *Heliogab*. 3-7)

**Jaime Alvar Ezquerra**
Universidad Carlos III de Madrid
jalvar@hum.uc3m.es – https://orcid.org/0000-0000-6597-7945

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Jaime Alvar Ezquerra, "Con los dioses a cuestas. Heliogábalo y la relocalización de las effigies (S.H.A., *Heliogab*. 3-7)", *ARYS*, 23 (2025), pp. 31-46.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.9208

Recepción: 15/09/2024 | Aceptación: 23/10/2024

## RESUMEN

Relata la biografía de Heliogábalo en la *Historia Augusta* cómo el joven emperador trasladó al recién construido templo de Elagabal en el Palatino la imagen de Mater Magna, el fuego de Vesta, los *ancilia* y el Paladio, la piedra de Salambó y la imagen de la Diana de Laodicea. No se ha prestado especial atención al elenco de divinidades elegidas por el emperador para reubicarlas en el templo de su divinidad predilecta. Dada la naturaleza de la fuente de información, pudiera considerarse azaroso el listado y, por tanto, irrelevante desde una perspectiva histórica. Sin embargo, un análisis detallado permite detectar un elemento común en los dioses mencionados que pudiera justificar su desplazamiento forzado. Esa similitud, creo, es la causa por la que Heliogábalo escoge esas y no otras deidades para acompañar a su dios. Hay, presumiblemente, una estrategia de apropiación y legitimación vinculada a la introducción de una nueva divinidad en el mercado religioso de Roma. El emperador se presenta como un agente religioso, cuyas innovaciones no encuentran resonancia en una *communitas* favorable. La intentona religiosa se convierte, en el vilipendio del gobernante, en un episodio de vulgar profanación.



## PALABRAS CLAVE

*Ancilia*; Artemisa de Laodicea; betilo; Elagabal; fuego de las Vestales; Heliogábalo; henoteísmo; legitimación; Mater Magna; Paladio; *pignora Imperii*; Salambó



## ABSTRACT

The *Historia Augusta* provides a detailed account of Elagabalus's reign, including his relocation of several significant religious artifacts to the newly constructed temple of Elagabal on the Palatine Hill. These artifacts included the image of Mater Magna, the sacred fire of Vesta, the ancilia, the Palladium, the stone of Salambó, and the image of Diana of Laodicea. While scholars have often overlooked the specific deities chosen for this relocation, a careful analysis reveals a compelling pattern. The deities selected share a common characteristic that may explain their forced displacement. This shared trait suggests that Elagabalus's choices were not arbitrary but rather part of a deliberate strategy. It is likely that Elagabalus's actions were motivated by a desire to appropriate and legitimize his new divinity in the Roman religious market. The emperor reveals himself as a religious agent, whose innovations do not find resonance in a supportive communitas. This religious attempt ultimately resulted in the emperor's vilification and the condemnation of his actions as vulgar profanation.



## KEYWORDS

*Ancilia*; Artemis of Laodicea; betyl; Elagabalus; Elagabal; henotheism; legitimation; Mater Magna; Palladium; *pignora Imperii*; Salambô; Vestals' fire

*sed cum eadem terra et venena ferat et frumentum*
*atque alia salutaria, eadem serpentes et cicures* (…)
S.H.A., *Heliogab.* 1, 1.

*quis enim ferre posset principem per cuncta cava*
*corporis libidinem recipientem* (…)*?*
S.H.A., *Heliogab.* 5, 2.

Al final del capítulo 3 de la biografía de Heliogábalo en la *Historia Augusta*, el autor hace un breve resumen de la acumulación de objetos sacros en el templo recién construido dedicado a su dios Elagabal en el Palatino:[1]

> *Sed ubi primum ingressus est urbem, omissis quae in provincia gerebantur, Heliogabalum in Palatino monte iuxta aedes imperatorias consecravit eique templum fecit, studens et Matris typum et Vestae ignem et Palladium et ancilia et omnia Romanis veneranda in illud transferre templum et id agens,*

* Este trabajo ha sido elaborado en el seno del Proyecto de Investigación RICO ("Religion. The Individual and the *Communitas*", PID2020-117176GBI00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación, que se desarrolla en el grupo de investigación "Historiografía e Historia de las Religiones" (HHR), del Instituto de Historiografía "Julio Caro Baroja" de la UC3M. Quiero aprovechar esta primera nota para expresar mi agradecimiento a los evaluadores anónimos que han ofrecido su buen criterio para mejorar mi texto. Aprovecho para aclarar desde el comienzo que la transcripción del teónimo y del nombre del emperador genera controversia. He optado por distinguirlos usando el nombre Heliogábalo para el emperador y Elagabal para la divinidad. Sin embargo, en las traducciones he respetado la decisión del traductor.

1. Sobre este santuario, véase De Arrizabalaga y Prado & De la Fuente, 2017.

*ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur. Dicebat praeterea Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianam devotionem illuc transferendam, ut omnium culturarum secretum Heliogabali sacerdotium teneret.*[2]

Un poco más adelante, en los capítulos 6 y 7 se recoge de manera un poco más amplia el catálogo de sacrilegios cometidos por el joven monarca contra los cultos tradicionales en su presunto anhelo por imponer el culto único de su dios Elagabal. Se enumeran en el capítulo 6 algunos de sus comportamientos inmorales, como la venta de honores, dignidades y potestades (1-2), sus inclinaciones sexuales que incluían el besuqueo de los genitales de Hierocles o la fornicación con una virgen vestal (5),[3] para indicar a continuación (6-7):

*Sacra populi Romani sublatis penetralibus profanavit. Ignem perpetuum exstinguere voluit. Nec Romanas tantum exstinguere voluit religiones, sed per orbem terrae, unum studens, ut Heliogabalus deus ubique coleretur.*[4]

A continuación relata su incursión en el templo de las Vestales y el engaño al que lo somete la vestal Máxima al señalarle con voluntad maliciosa una vasija que supuestamente contendría una copia del Paladio. Heliogábalo se apropió del objeto sagrado y lo colocó en el templo de su dios engastado en oro.

*Signum tamen quod Palladium esse credebat abstulit et auro tinctum in sui dei templo locavit.*

2. "Pero cuando entró por vez primera a la ciudad, haciendo caso omiso de lo que sucedía en la provincia, consagró a Heliogábalo en el monte Palatino junto a los palacios imperiales y le hizo un templo con la intención de trasladar la imagen de la Mater, el fuego de Vesta, el paladio y todos los objetos sagrados de los romanos a aquel templo y lo hizo para que en Roma no se venerase a más dios que Heliogábalo. Decía, por lo demás, que allí habían de transferirse las religiones de los judíos y de los samaritanos y la devoción cristiana, de modo que el sacerdocio de Heliogábalo tuviese el secreto de todos los cultos". Todas las traducciones proceden de la excelente versión de Velaza Frías, 2022 (en este caso p. 271). La edición escogida de la *Vita Heliogabali* ha sido la de Turcan, 1993 [2002] y los comentarios de Zinsli, 2014, pp. 353-367.
3. Sobre las Vestales, véase Beard, 1980.
4. "Profanó los ritos del pueblo romano llevándose los objetos sagrados. Quiso extinguir el fuego perpetuo. No solo quiso extinguir los cultos romanos, sino los de todo el mundo, pretendiendo una sola cosa, que el dios Heliogábalo fuese venerado en todas partes (…)".

En el capítulo 7 se destaca su inclinación por los cultos extáticos como el de *Mater Deum* y el de Salambó. Según el autor de la *Historia Augusta*, se hizo tauroboliar,[5] para obtener los objetos sacros de los misterios de la diosa, es decir, la piedra negra de Pesinunte: un aerolito, como el betilo de Elagabal. Esta coincidencia es importante porque se buscaba una conexión entre el nuevo dios y la introducción de Cibeles en Roma, que la salvó del peligro anibálico. En el acercamiento ritual al culto de Mater Magna, Heliogábalo no tuvo inconveniente en mezclarse con los *galli*, quizá incluso llegara a emascularse[6] y logró llevarse también el betilo sagrado de la diosa al templo de su dios.

El párrafo 3 de ese capítulo atiende más explícitamente a su participación en los ritos de Salambó que pronosticaron su muerte inminente. Arrebató de su templo las piedras que se consideran divinas e indica en el párrafo siguiente que también se llevó la imagen de la Artemisa de Laodicea que habría colocado allí Orestes, quien no solo depositó esta, sino muchas otras en diferentes lugares.

La acumulación de estatuas de otras divinidades en el templo de Elagabal se acompaña de una expresión de la superioridad de su dios en una proclamación que va más allá de una manifestación de carácter henoteísta,[7] pues se percibe como un henoteísmo ciertamente agresivo (7, 4):

5. Sobre el significado de esta acción ritual, véase Alvar Ezquerra, 2008, pp. 261-276. No compartimos la restricción de algunos autores a la posibilidad de que el emperador recibiera el taurobolio. Parece que la resistencia procede de la repugnancia que el ritual suscita desde su descripción por Prudencio (*Perist*. X 1006-1050) hasta la actualidad. Cada vez hay más acuerdo en creer que el rito descrito por el autor cristiano no tiene nada que ver con la realidad, pero más allá de esa consideración, sorprende que quienes aceptan sin mueca de escepticismo todo lo que la historiografía atribuye a los emperadores perversos se nieguen a considerar a Heliogábalo capaz de someterse a ese supuesto baño de sangre. Cf. Turcan, 1993 [2002], pp. 173-174. Sin embargo, Optendrenk, 1969, p. 37, es taxativo: "*Der Kaiser war kein tauroboliatus*", en lo que parece un golpe de autoridad inconsistente, como cuando afirma sin datos que Salambó era la amante de Adonis (p. 39), dejándose llevar por la débil ecuación entre Astarté y Salambó, para lo que remito a Alvar Ezquerra & Alvar Nuño, 2017.
6. Dion Casio (LXXX 9, 3) dice que tuvo intención de hacerlo, pero de este paso podría colegirse que lo culminó, como lo confirmaría el *Epitome de Cesaribus* 23, 3.
7. Cf. el comentario de la edición de Turcan, 1993 [2002], p. 175. El henoteísmo de Heliogábalo parece corroborado en Herodiano (V 5-6). Resulta sorprendente sin embargo que, en sus generosos comentarios, Robert Turcan no se haya detenido en el teónimo Salambó, al que no presta atención.

*Omnes sane deos sui dei ministros esse aiebat, cum alios eius cubicularios appellaret, alios servos, alios diversarum rerum ministros.*[8]

A partir de estas informaciones podemos pensar que la *Historia Augusta* únicamente trata de generar una imagen negativa del joven Heliogábalo y que, en consecuencia, no es necesario otorgarle credibilidad a los detalles de su actuación.[9] Otra visión alternativa, a la que naturalmente me adscribo, puede intentar comprender los significados profundos de los datos proporcionados.[10]

La aparente arbitrariedad de los iconos mencionados en esta biografía no le va a la zaga a los componentes de un ritual descrito por Dion Casio (LXXIX 11, 3), según el cual Sardanapalo (Heliogábalo), cargado de amuletos, hacía sacrificios aberrantes a Elagabal en los que se daba caza a niños y, tras meter en el templo un mono, una serpiente y un león, les echaba genitales humanos.

Hace unos años, Attilio Mastrocinque dedicó un trabajo a desvelar el significado de este último rito a través del análisis de unas gemas que permiten concluir que la actuación de Heliogábalo estaba relacionada con el culto de Cronos Sirio, una deidad emasculada.[11] Al final de su trabajo, Mastrocinque señala acertadamente: "*the accounts of ancient authors were indeed biased, but generally they did not lie*".[12]

Animado por ese enunciado me propongo ofrecer una explicación a los objetos cultuales acumulados por Heliogábalo en el templo de su singular dios. Según Filóstrato, ese templo se habría erigido sobre los *adonea*, es decir, los "jardines de Adonis" (Philostr., *V.A.* VII 32).[13] Evidentemente, no se trataba de una reocupación del espacio para anular el potencial sacro del lugar, sino de la apropiación del espacio del paredro de Astarté, como se confirma al comprobar que el resto

8. "Decía que todos los dioses eran sirvientes de su dios, y a unos les llamaba ayudas de cámara de aquel. A otros esclavos, a otros sirvientes de diversos asuntos".
9. La bibliografía sobre el valor histórico de la *Historia Augusta* es inabarcable y está fuera de lugar pretender aquí hacer un resumen. La posición predominante es, con razón, la tendenciosidad de la biografía de Heliogábalo, sin que por ello se haya avanzado mucho en el conocimiento de su proyecto político-religioso. No obstante, sí merece la pena mencionar una obra sobre los recursos retóricos del vilipendio en la *Historia Augusta*: Chazal, 2021.
10. Cf. De Arrizabalaga & Prado, 2010, pp. 1-13; Icks, 2012; Belayche, 2020.
11. El monarca emasculado se identificaría con ese dios, identidad confirmada por la conexión de Heliogábalo y Hércules, el único dios romano con capacidad de travestismo. Véase Mastrocinque, 2014.
12. Mastrocinque, 2014, p. 329.
13. Lanciani, 1985, p. 154.

del capítulo lo dedica Filóstrato al detalle de otras apropiaciones divinas. Hay, por tanto, una intencionalidad en la localización del templo en el lugar el que se erige, lo cual permite apostar por la idea de que en el conjunto de las acciones de Heliogábalo había un propósito y, consecuentemente, una creencia derivada de un estado mental a la manera sostenida por Jacob L. Mackey.[14]

Hemos indicado ya cómo al templo del Palatino se lleva la imagen de la Madre de los Dioses, el fuego de las Vestales y el Paladio, además de otros muchos objetos sacros, que no se detallan en el capítulo 3. En 7, 3 se añade la mención a Salambó y en 7, 5 la estatua de Artemisa de Laodicea.

Es sabido que cuando la embajada capitaneada por Escipión llega a Roma con la estatua de Mater Magna. Lo que ha transportado desde Pesinunte es un icono sin forma, que solo con el paso del tiempo obtendrá su fisonomía antropomórfica.[15] El recuerdo de la imagen anicónica de la deidad en forma de betilo se prolonga lo largo de los siglos en paralelo a su representación como divinidad entronizada, flanqueada por dos leones y con la cabeza coronada con una torre. A comienzos del siglo III d.C., Mater Magna es una diosa ancestral y venerable, adorada por todos los rincones del Imperio y con santuarios magníficos tanto en Roma, como en Ostia. El desplazamiento de sus *sacra* desde el templo del Palatino al recién creado templo de Elagabal en la misma colina tendría sin duda enorme repercusión por la vitalidad del culto en aquel momento y su relevancia en la religiosidad romana de la época. Desde esta perspectiva, el traslado podría ser considerado como una agresión a la tradición romana, explicación elegida por la historiografía, o bien como un deseo de conexión con una divinidad tan prestigiosa que había liberado a la ciudad de la amenaza de Aníbal, puesto que tanto Cibeles como Elagabal compartían el betilo como representación y Oriente como origen.

La información sobre el Paladio es sorprendentemente reducida.[16] Hay dos versiones principales. La primera, transmitida por dos autores distanciados por un siglo, Apolodoro (*Bibl.* III 12, 3) y Dionisio de Halicarnaso (*Ant. Rom.* II 66), sostiene que el icono cayó del cielo. Se trataría, pues, de un meteorito en torno

14. Mackey, 2022, pp. 17-23 y *passim*.
15. Alvar Ezquerra, 1994; Van Haeperen, 2019, pp. 11-16.
16. Ziehen & Lippold, 1943. No hay ninguna descripción pormenorizada del icono y de sus significados entre los autores que lo mencionan: Apolodoro, Dionisio de Halicarnaso, Estrabón, la *Historia Augusta*, Homero (*Ilíada*), Ovidio (*Fast.* 4-6), Pausanias, Plutarco (*Cuestiones griegas* y *Vidas paralelas: Camilo*), Polieno y Virgilio (*Eneida*).

al que se habría generado una leyenda relacionada con una señal divina.[17] Según el relato de Apolodoro, Atenea habría fabricado una imagen a semejanza de su amiga Palas, a la que involuntariamente había herido. A partir de época arcaica se consolida la representación del Paladio como un escudo y una lanza, que en realidad recuerdan atributos de la propia Atenea. Desde el punto de vista de la cronología de los documentos, la mención más antigua procede de la *Ilíada* (VI 92). Como ha señalado Sara Domínguez Hoffmeier,[18] la presencia del Paladio en la literatura coincide con tres momentos culturales diferentes. El primero corresponde a la fijación épica del relato vinculado a la caída de Troya, tras el robo del objeto apotropaico por Odiseo y Diomedes (Dion. Hal., *Ant. Rom.* I 69). La segunda fase se identifica con la expansión imperialista romana y el deseo de vinculación de numerosas *poleis* y de la propia Roma con Troya a través del Paladio. Este período, el de más larga duración, abarca desde el siglo II a.C. al II d.C., con un momento cenital en la época de Augusto. La tercera fase coincide con las alteraciones religiosas de la época de Heliogábalo. Numerosas tradiciones locales nos permiten saber que muchas ciudades presumían tener la estatua verdadera del Paladio sustraído de Troya. La imposibilidad de armonizar las distintas leyendas terminó provocando que la ciudad más potente, es decir, Roma, impusiera su relato, fundamentalmente a través de la *Eneida*.

El Paladio de Roma se conservaba en el interior del templo de las Vestales y formaba parte de los *pignora imperii*, el conjunto de símbolos que garantizaban el poder de Roma. Su número era variable, de modo que no todos los autores coinciden en cuáles eran los símbolos del poder. En la lista de Servio se mencionan la cuadriga de terracota de Veyes, las cenizas de Orestes, el cetro de Príamo, el velo de Iliona, los *ancilia* o escudos sagrados y, directamente relacionados con nuestro actual interés, el Paladio y la piedra negra de la Madre de los Dioses.[19]

En lo que respecta a Salambó,[20] es adecuado afirmar que se trata igualmente de una oscura divinidad, escasamente presente en la literatura y prácticamente del todo ausente en la epigrafía.[21] Tan solo se menciona en este pasaje de la *Historia Augusta*

17. McBeath & Gheorghe, 2004, pp. 117-121.
18. Domínguez Hoffmeier, 2023.
19. Serv., *Ad Aen.* VII 188: *Septem fuerunt pignora, quae imperium Romanum tenent: acus matris deum, quadriga fictilis Veientanorum, cineres Orestis, sceptrum Priami, velum Ilionae, palladium, ancilia.*
20. Alvar Ezquerra & Alvar Nuño, 2017.
21. En las denominadas *Hierodulenlisten* (Mlaker, 1943), cuya cronología oscila entre los siglos IV y II a.C., aparecen dos mujeres llamadas *S1lmbw*. El término se ha identificado como la forma de

que estamos comentando, en la *passio* de Justa y Rufina[22] y como voz en el léxico reunido por Hesiquio de Alejandría en el siglo V d.C., que se limita a decir: Σαλαμβώ ἡ Ἀφροδίτη παρὰ Βαβυλωνίοις, es decir, "Salambó, la Afrodita de los Babilonios".[23]

Un análisis detallado de esta deidad nos ha llevado a concluir que se trataba probablemente de un betilo, pues el *Breviario Eborense* (I 332), lo califica como estatua *lapideam*, y en el *Pasionario Hispanico* se especifica que no tiene ojos, manos, pies y vida propia.[24] Este icono en la procesión de *Hispalis* descrita en el *Pasionario* era transportado por un varón con aspecto diabólico (*formam Zabuli*). Comparte Salambó con la imagen original de Mater Magna el carácter de piedra negra con forma fálica, aunque no el carácter de símbolo del poder de Roma.

En cambio, el fuego de las Vestales forma parte de esos objetos venerables en los que está depositada la grandeza de la *Urbs*. Hemos visto cómo Heliogábalo no solo intenta llevarse del templo de Vesta el fuego patrio, sino también otros objetos arcanos, pero es burlado por la Vestal Máxima. En este caso, el fuego de las Vestales comparte el carácter anicónico de otros objetos reunidos por el emperador: la piedra negra de Mater Magna, el betilo de Salambó.

Algo similar ocurre con los *ancilia*, los doce escudos ovales de bronce que se conservaban en el templo de Marte custodiados por los Salios. Forman parte de los *pignora imperii* trasladados por Heliogábalo y participan del carácter no antropomór-

---

transcribir el nombre Salambó en las estelas de Ma'in (Yemen). Ambas mujeres son extranjeras procedentes de Gaza, ofrecidas por sus esposos mineos, cf. Robin, 1975-1976, pp. 184-189. En cualquier caso, se trata de onomástica personal, que no afecta a nuestro estudio, aunque podría ser un testimonio de la popularidad de la diosa Salambó. Por otra parte, una estela de Malta, presumiblemente originaria de Gozo (*CIS* I 132) que se fecha entre los siglos III y II a.C., menciona en su línea 2 el santuario de una deidad, cuyo teónimo es de incierta lectura y que se ha propuesto interpretar como "imagen de Baal". Cooke, 1903, pp. 105-106 identifica esa deidad femenina con Salambó, que a su vez supone que es Astarté. Sin embargo, no proporciona ningún argumento para reconocer en esa imagen de Baal a Salambó y no entra en la incoherencia de que en la línea 3 se menciona expresamente el templo de Astarté, que está arqueológicamente documentado. En consecuencia, la presunta presencia de Salambó en esta inscripción es demasiado especulativa y, además, no hay ninguna otra mención a Salambó en el archipiélago maltés, por lo que no podemos asumir la constatación epigráfica de una deidad denominada Salambó. Agradezco a Silvia Ghedini la información que me ha proporcionado sobre estos documentos epigráficos. Señala uno de los evaluadores anónimos de este trabajo que "imagen de Baal" "*sarebbe stato, in fenicio-punico, Phanebaal*", información que agradezco y que ahonda en la inconsistencia mencionada.

22. Alvar Ezquerra, Martínez Maza & Alvar Nuño, 2019, pp. 569-596.

23. Edición de Jena de 1861, en la ed. de Hansen, 2005, p. 261.

24. Riesco Chueca, 1995, pp. 143-145.

fico de todos los elementos anteriores. De forma más genérica, el texto de la *Historia Augusta* añade que el emperador reunió en el templo de su dios Elagabal todos los objetos sagrados de los romanos, en un exceso hiperbólico, pero que parece ahondar en la coherencia de todos los objetos mencionados.

El caso del traslado de Artemisa de Laodicea podría considerarse más alejado; sin embargo, la conexión vuelve a ser tan clara como en los anteriores casos, pues se trata de la Artemisa Táurica, caída del cielo, *diopetes* dice Eurípides, meteorito, por tanto. Orestes recibió de Apolo la orden de trasladar el icono a Atenas, que como los otros casos mencionados también recibiría una fisonomía antropomorfa.[25]

A partir de entonces, distintas ciudades de época romana presumían ser propietarias de la estatua, entre ellas Laodicea.[26] Coincide esta Afrodita con la imagen de Mater Magna y Salambó en su carácter aerolítico. Si bien es cierto que esa conexión es adecuada para la homogeneidad del repertorio, Artemisa Táurica no puede competir en popularidad con los *pignora imperii* hasta ahora mencionados. Sin embargo, Artemisa aparece entre las divinidades presentes en las acuñaciones de Julia Domna, la poderosísima tía/abuela de Heliogábalo, la esposa de Septimio Severo que parece haber urdido una red de poder de procedencia siria que culminaría con el advenimiento del joven Heliogábalo al trono romano.[27]

Me gustaría conocer qué pretensiones tenía Heliogábalo, más allá de la información proporcionada por el autor de su biografía, pues en el deseo de vituperar al emperador afirma: *ne quis Romae deus nisi Heliogabalus coleretur* (S.H.A., *Heliogab*. 3, 4).[28] Obviamente, no estaba en el ánimo de Heliogábalo y de su entorno la imposición de un monoteísmo en Roma.[29] En mi opinión, la clave para entender de qué objetos sagrados se apropia Heliogábalo hay que volver la mirada hacia Elagabal.

Tampoco es mucho lo que sabemos de esta divinidad, lo que encaja bien con el conjunto de deidades oscuras que venimos encontrando.[30] Como señor de Emesa es una deidad astral, anicónica, representada por una piedra negra, un betilo. Este

25. Mastrocinque, 2021. El origen celeste de la Artemisa Táurica aparece en Eurípides, *Ifigenia en Táuride*: "Tú me ordenaste que me dirigiera a los confines de la tierra Táurica donde Ártemis, tu hermana, tiene sus altares, y que tomara la imagen de la diosa que dicen que cayó en este templo desde el cielo" (vv. 85-90, trad. Calvo Martínez, 1978, p. 288).
26. Comentario de Velaza Frías, 2022, p. 274, n. 22. Véase Lo Monaco, 2018.
27. Turcan, 1985, pp. 48-67.
28. "Para que ningún dios fuera adorado en Roma excepto Heliogábalo".
29. Optendrenk, 1969; Frey, 1989. Imprescindible asumir, contra las pretensiones monoteístas, la posición crítica de Belayche, 2020, pp. 363-366.
30. Bonnet & Bricault, 2016, pp. 47-50.

icono, que vemos representado en una moneda del usurpador Uranio, fue trasladado desde Emesa al elagabaleo del Palatino según relata Herodiano (V 3): "Esta piedra es venerada como si hubiese sido enviada desde el cielo, sobre ella hay algunos trozos sobresalientes y unas marcas a las que apuntan, respecto de los cuales el pueblo pretende creer que son una imagen del sol, porque es así como lo ven".

Creo que ha llegado el momento de proponer en la acción de Heliogábalo el intento de mostrar a los romanos que la deidad que quería introducir no estaba alejada de muchas de las prácticas religiosas de los propios romanos. La selección de *puissances divines* llevada a cabo tiene como denominador común el carácter anicónico y/o meteórico del objeto de culto. A ello se añadía el elemento intensificador de que todos ellos formaban parte de los *pignora imperii*. Es cierto que el fuego de las Vestales no se corresponde estrictamente con el resto de los objetos coleccionados, pero el fuego es representación del propio sol, lo que encuadra perfectamente con el sistema teológico propugnado. Al arrebatar los *pignora* de sus localizaciones, Heliogábalo estaba desamparando a Roma de sus talismanes protectores y los relocalizaba en un nuevo santuario, el de su dios de Emesa que, a partir de ese instante, se convertía en el máximo valedor de la seguridad de Roma. Es decir, busca legitimidad para situar el culto de Elagabal por encima de los demás dioses al integrar en su templo vestigios sagrados vinculados al origen de la ciudad y talismanes de su seguridad.

Heliogábalo, cabeza visible de un entorno de poder tremendamente activo, en la nomenclatura actual de los estudios sobre politeísmo podría ser considerado un agente religioso que vincula su innovación en la más rancia tradición romana, pero al enajenar a los lugares en los que se situaba la seguridad de Roma de sus atributos, alteraba drásticamente el orden tradicional.[31] Al reubicarlos en el elagabaleo, ofrecía una contextualización novedosa de los *pignora*, pero brindaba a Roma la oportunidad de asumir que ese bricolaje religioso en buena medida era respetuoso con la propia tradición. Las vibraciones emitidas por el emperador no encontraron un oasis de resonancia, sino una activa resistencia, al menos en la consideración que los historiadores transmiten.

Sin duda, su ensayo de reorganización religiosa se convirtió en uno de los recursos propagandísticos más potentes para denostar al príncipe.[32] Si sus inclinaciones sexuales servían a sus detractores para demostrar su inmoralidad, el traslado de las imágenes divinas mostraba su carácter impío. La imposición de su dios

31. A este respecto véase Estienne *et al.*, 2017.
32. Kemezis, 2016.

por encima de los demás constituye el fundamento para denunciar su sacrílega conducta, impropia de un emperador romano.

El autor de la vida de Heliogábalo, siguiendo la lógica del vilipendio, denuncia al monarca, pero exonera al resto, pues una misma tierra genera veneno y trigo y otras cosas saludables, y la misma serpientes y animales domésticos, según puede leerse en la cita del frontispicio de este trabajo, ¿pues quién podría soportar a un emperador que recibía placer por todos los orificios de su cuerpo?

Desde la perspectiva desarrollada en este trabajo se pretende conceder credibilidad a la información proporcionada por la *Historia Augusta* en relación con el comportamiento religioso de Heliogábalo, al menos en lo concerniente al traslado de los iconos. Su especificidad es tan clara que no puede responder a una invención del biógrafo. En efecto, la idea dominante es que esta biografía está impregnada de resonancias que conducen a Constantino y su intervención en el politeísmo romano que, evidentemente, no era del agrado de los autores no cristianos. No discuto la intencionalidad que sabios investigadores han desvelado,[33] pero en el caso que nos ocupa la información es demasiado precisa y coherente, como para tratarse de una invención interesada. En consecuencia, creo que la información sobre traslado de las imágenes podría formar parte de uno de los estratos compositivos, "*couches rédactionelles*" de Turcan.[34] De este modo, me alineo con quienes sostienen que hay elementos históricos fidedignos, y por tanto recuperables, en la biografía de Heliogábalo. Sin duda, el autor conocía la relevancia de la transformación religiosa emprendida y por ello detalla con exactitud alguna de las medidas que llevó a

33. Entre los autores más destacados debemos citar a Cracco Ruggini, 1991, quien en su n. 3 considera "[*la*] Vita Heliogabali *come sorta di caricatura pagana retrospettiva del cristiano Costantino*". Por su parte, Turcan, 1993 [2002], p. 162 insiste: "*Le transfert à l'*Elagabalium *des reliques les plus sacrées de la piété romaine est, semble-t-il, une extrapolation de l'HA propre à suggérer une comparaison avec Constantin, qui a non seulement dépouillé et saccagé les temples païens* (…)*, mais aussi meublé Constantinople de statues arrachées à leur site de consécration première*". Véase también Bertrand-Dagenbach, 2014, p. 38: "*On sait que derrière l'Héliogabale de l'Histoire Auguste se cachent Constantin et Théodose et que l'auteur projette sur celui-ci les critiques que les lois de son époque l'empêchent d'exprimer directement*" y Ratti, 2014, pp. 431-432: "*Au fond, Héliogabale et, derrière lui, en ombres chinoises, Constantin et Théodose, sont coupables des mêmes méfaits et sont accusés par l'auteur de l'Histoire Auguste au moyen des mêmes mots que ceux dont se servaient les chrétiens pour exprimer leur dégoût des cultes païens*". Aprovecho para agradecer aquí la lectura que del texto ha hecho el Dr. Juan Ramón Ballesteros y sus apreciaciones. A él debo la información de esta nota y la forma en la que he presentado las conclusiones.

34. Turcan, 1993 [2002], p. 75.

cabo. Es nuestra tarea de historiadores rescatar las noticias que pueden contribuir a reconstruir una imagen menos distorsionada del joven emperador malogrado.

## BIBLIOGRAFÍA

Alvar Ezquerra, Jaime (1994). Escenografía para una recepción divina: la introducción de Cibeles en Roma. *Dialogues Histoire Ancienne*, 20.1, pp. 149-169.

Alvar Ezquerra, Jaime (2008). *Romanising Oriental Gods. Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*. Religions in the Graeco-Roman World, 165. Leiden & Boston: Brill.

Alvar Ezquerra, Jaime & Alvar Nuño, Antón (2017). Salambó. En Pérez, 2017, pp. 247-271.

Alvar Ezquerra, Jaime, Martínez Maza, Clelia & Alvar Nuño, Antón (2019). La *passio* de las santas Justa y Rufina en *Hispalis*. En Gonzáles, 2019, pp. 569-596.

Beard, Mary (1980). The Sexual Status of Vestal Virgins. *Journal of Roman Studies*, 70, pp. 12-27.

Belayche, Nicole (2020). Un empereur (218-222) et un « Jupiter Syrius » sur le Palatin. Un tableau en négatif de normes religieuses romaines. En Belayche & Estienne, 2020, pp. 347-366.

Belayche, Nicole & Estienne, Sylvie (eds.) (2020). *Religion et pouvoir dans le monde romain. L'autel et la togue. De la deuxième guerre punique à la fin des Sévères*. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

Bertrand-Dagenbach, Cécile (2014). À propos des sacrifices d'enfants d'Héliogabale. En *Historiae Augustae Colloquium Nanceiense*. París: De Boccard, pp. 31-40.

Bonnet, Corinne & Bricault, Laurent (2016). *Quand les dieux voyagent. Cultes et mythes en mouvement dans l'espace méditerranéen antique*. Genève: Labor et Fides.

Calvo Martínez, José Luis (1978). *Eurípides. Tragedias II. Suplicantes, Heracles, Ion, Las Troyanas, Electra, Ifigenia entre los tauros.* Introducción, traducción y notas preliminares. Madrid: Gredos.

Chazal, Benoît (2021). *La Rhétorique du blâme dans l'Histoire Auguste*. París: Classiques Garnier.

Cooke, George A. (1903). *A Text-Book of North-Semitic Inscriptions: Moabite, Hebrew, Phoenician, Aramaic, Nabataean, Palmyrene, Jewish*. Oxford: Clarendon Press.

Cracco Ruggini, Lellia (1991). Elagabalo, Costantino e i culti "siriaci" nella *Historia Augusta*. En *Historiae Augustae Colloquium Parisinum*. París: De Boccard, pp. 123-146.

De Arrizabalaga y Prado, Leonardo (2010). *The Emperor Elagabalus. Fact or Fiction?* Cambridge: Cambridge University Press.

De Arrizabalaga y Prado, Leonardo & De la Fuente Marcos, Raúl (2017). *Varian Studies, II. Elagabal*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Domínguez Hoffmeier, Sara (2023). *El Paladio. Historia de un icono*. Trabajo de Fin de Grado de Historia y Política, Universidad Carlos III de Madrid.

Estienne, Sylvia, Gasparini, Valentino, Jaccottet, Anne-Françoise & Rüpke, Jörg (2017). La religion romaine. Une fabrique de la norme? En Itgenshorst & Le Doze, 2017, pp. 201-216.

Frey, Martin (1989). *Untersuchungen zur Religion und zur Religionspolitik des Kaisers Elagabal*. Historia Einzelschriften, 62. Stuttgart: Franz Steiner, pp. 1-125.

Gnoli, Tommaso & Muccioli, Federico M. (eds.) (2014). *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi. Tra Antichità e Medioevo*. Bologna: Bononia University Press.

Gonzales, Antonio (ed.) (2019). *Praxis e Ideologías de la Violencia. Para una anatomía de las sociedades patriarcales esclavistas desde la Antigüedad. XXXVIII Coloquio del GIREA. Homenaje Amparo Pedregal*. Besançon: Presses universitaires de Franche-Comté.

Hansen, Peter Andreas (ed.) (2005). *Hesychii Alexandrini lexicon, vol. III, (Π–Σ). Sammlung griechischer und lateinischer Grammatiker 11/3*. Berlin & New York: De Gruyter.

Icks, Martijn (2012). *The Crimes of Elagabalus. The Life and Legacy of Rome's Decadent Boy Emperor*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Itgenshorst, Tanja & Le Doze, Philippe (eds.) (2017). *La norme sous la République romaine et le Haut-Empire. Élaboration, diffusion et contournements*. Bordeaux: Ausonius.

Kemezis, Adam M. (2016). The Fall of Elagabalus as Literary Narrative and Political Reality. A Reconsideration. *Historia*, 65, pp. 348-390.

Lanciani, Rodolfo A. (1985). *Rovine e scavi di Roma antica*. Roma: Quasar.

Lo Monaco, Annalisa (2018). *L'Artemide venuta da lontano. Artemide Taurica, la Tauropolos e le altre*. Roma: Bardi.

Mackey, Jacob L. (2022). *Belief and Cult. Rethinking Roman Religion*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Mastrocinque, Attilio (2014). Heliogabalus, Saturnus and Hercules. En Gnoli & Muccioli, 2014, pp. 321-329.

Mastrocinque, Attilio (2021). *Artemis and Diana in Ancient Greece and Italy. At ther Crossroads between the Civic and the Wild*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing.

McBeath, Alistair & Gheorghe, Andrei D. (2004). Meteor Beliefs Project. The Palladium in Ancient and Early Medieval Sources. *WGN. Journal of the International Meteor Organization*, 32.4, pp. 117-121.

Mlaker, Karl (1946). Die Hierodulenlisten von Main nebst Untersuchungen zur altsüdarabischen Rechtsgeschichte und Chronologie. *Syria*, 25.1, pp. 138-141.

Optendrenk, Theo (1969). *Die Religionspolitik des Kaisers Elagabal im Spiegel der Historia Augusta*. Bonn: Rudolf Habelt.

Pérez Sánchez, Dionisio (2017). *Poder y heterodoxia en el mundo greco-romano. Estudios en Homenaje a la profesora Homenaje a Mª José Hidalgo de la Vega*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Ratti, Stéphane (2014). Fiction, déconstruction et religion : l'effacement du sens dans l'Histoire Auguste. En *Historiae Augustae Colloquium Nanceiense*. París: De Boccard, pp. 419-433.

Riesco Chueca, Pilar (1995). *Pasionario hispánico. Introducción, edición crítica y traducción*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Robin, Christian (1975-1976). A propos de Sdmb'l. Deux femmes de Gaza nommées Slmbw chez les Minées d'Arabie du Sud. *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, pp. 184-189.

Turcan, Robert (1985). *Héliogabale et le sacre du soleil*. París: Albin Michel.

Turcan, Robert (1993) [2002]. *Histoire Auguste, III.1. Vies de Macrin, Diaduménien et Héliogabale.* París: Les Belles Lettres.

Van Haeperen, Françoise (2019). *Étrangère et ancestrale. La mère des dieux dans le monde romain*. París: Éditions du Cerf.

Velaza Frías, Javier (trad. cast., com.) (2022). *Historia Augusta*. Madrid: Cátedra, Letras Universales.

Ziehen, Ludwig & Lippold, Georg (1949). Palladion. *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 18.3, cols. 171-201.

Zinsli, Samuel Ch. (2014). *Kommentar zur Vita Heliogabali der Historia Augusta*. Bonn: Rudolf Habelt.

# Los viajes del *theîos anér*, Apolonio de Tiana. Contactos religiosos, culturales e identitarios

## The Journeys of the *Theîos Anér*, Apollonius of Tyana. Religious, Cultural and Identity Contacts

**María José Hidalgo de la Vega**
Universidad de Salamanca
psique@usal.es

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
María José Hidalgo de la Vega, "Los viajes del *theîos anér*, Apolonio de Tiana. Contactos religiosos, culturales e identitarios", *ARYS*, 23 (2025), pp. 47-77.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.9224

Recepción: 20/05/2024 | Aceptación: 17/01/2025

## Resumen

Este trabajo se centra en el análisis de los viajes a regiones exóticas realizados por Apolonio de Tiana y narrados en la biografía novelada sobre dicho personaje, escrita por Filóstrato de Lemnos entre el 217 y el 220 e.c. En esta investigación no interesa tanto documentar empíricamente la veracidad de tales viajes como su expresión y significado en el universo simbólico-religioso del Imperio romano.

## Palabras clave

Apolonio de Tiana; contactos religiosos y culturales; Filóstrato de Lemnos; *theîos anér*; viajes.

## Abstract

This paper focuses on the analysis of the travels to exotic regions made by Apollonius of Tyana and narrated in the fictionalized biography of this character, written by Philostratus of Lemnos between 217 and 220 CE. In this research, we are not so much interested in empirically documenting the veracity of such journeys as in their expression and meaning in the symbolic-religious universe of the Roman Empire.

## Keywords

Apollonius of Tyana; Philostratus of Lemnos; *theîos anér*; religious and cultural contacts; travels.

En el Museo de Adana en Turquía se encuentra una pieza arqueológica, descubierta en 1970 en Misis, a orillas del Pyramos y cerca de Egea, que contiene un epigrama dedicado a Apolonio. En este poema elegíaco, posiblemente del s. IV e.c., se dice que Apolonio es llamado así por Apolo, nacido en Tiana y portador de luz, a quien el cielo envió a la tierra para expulsar el dolor de los hombres.[1] Este documento es de gran importancia, dada la escasez de fuentes de su época que nos informen de él (s. I. e.c.) y la información fragmentaria sobre su persona en los escritos del siglo II y las noticias sesgadas de autores cristianos y fuentes posteriores; por ello su figura ha sido objeto de interpretaciones diversas, desde ser considerado mago hasta ser encumbrado como "hombre divino", engordando así la leyenda sobre el Apolonio real e histórico del que se sabe poco. Por ello es relevante la obra de Filóstrato de Lemnos sobre este personaje tan controvertido como desconocido.

Apolonio de Tiana fue un filósofo taumaturgo capadocio que vivió en el s. I e.c., entre el 4 hasta posiblemente el 97. Su vida la conocemos a través de la biografía novelada escrita por Flávio Filóstrato, sofista de reconocido prestigio, por encargo de la emperatriz Julia Domna, esposa de Septimio Severo (*V.A.* I 3).[2] Esta obra nace, pues, en los aledaños del poder, recogiendo una devoción particularmente apoyada por la corte severiana, en un momento histórico en que cierta literatura de evasión, que había tenido el antecedente de la paradoxografía

1. Jones, 1980; Dzielska, 1986, pp. 10-11.
2. Uso las ediciones de Harvard University Press, en la colección Loeb Classical Library, traducida por Christopher P. Jones, y la de la editorial Gredos, traducida por Alberto Bernabé Pajares, Madrid, 1979. Sobre Septimio Severo y la dinastía Severa, véase las obras imprescindibles de Birley, 1971 y 1999.

griega de época helenística, era muy demandada.[3] La obra está centrada en la vida de este filósofo, santo pitagórico, mago y hombre religioso, en definitiva, un "hombre divino", un hombre cuyos dones proceden de los dioses, según los valores culturales y religiosos de la época de Filóstrato.[4] Desde esta perspectiva, al recuperar al mago capadocio del s. I e.c., Filóstrato le dio una nueva identidad carismática, sustantivada como *theîos anér*.[5] No es, por tanto, una auténtica biografía de un personaje, dada la escasez de datos biográficos a nuestro alcance y porque muchas de esas referencias forman parte de una tradición inventada o son simplemente contradictorias entre sí. Sabemos que Apolonio unas veces se nos presenta como mago en la tradición hostil[6] y otras como sabio filósofo o incluso hombre divino en las hagiografías. En esta investigación mi propósito se centrará en la forma apologética en la que su biógrafo narra una historia de viajes a regiones exóticas que realiza su personaje, filósofo errante, su relación con formas de gobierno y con aspectos religiosos y culturales de los territorios y países que visita. De esta forma este texto puede leerse como un documento significativo para comprender la religiosidad antigua en los siglos II y III de nuestra era.

Por una parte, Filóstrato escribe esta obra en un contexto de reflexiones políticas por parte de las élites cultas griegas de la Segunda Sofística sobre aspectos identitarios y de relación con los "bárbaros" en las fronteras del Imperio romano, sobre todo la oriental. El poder cultural de estas élites contrasta con su escaso poder político independiente, aunque su participación en la administración del gobierno imperial era cada vez más amplia.[7] Precisamente la cultura y la lengua griegas eran los puntos de cohesión entre estas aristocracias en un mundo dominado por Roma

3. Sobre Julia Domna, la religión y su círculo intelectual, cf. Cid, 1993; Levick, 2007; Hidalgo de la Vega, 2012, pp. 140-153; 2013, pp. 499-519; 2015, pp. 39-64. Bowersock, 1969, pp. 101-110 matiza la existencia de un círculo de intelectuales.

4. Sobre Apolonio como modelo de *theîos anér*, la bibliografía es inmensa y recojo sólo la más relevante, según mi criterio, en Hidalgo, 2001b. Cf. también Anderson, 1994, pp. 1-16 y 167-188; Alviz, 2016 y 2022. Filóstrato (*VA.* I 1-2) explica el significado de ser un hombre divino.

5. Desde la publicación de Meyer, 1917 hasta la de Anderson, 1986, p. 156, se ha discutido mucho el género literario de esta obra con un gran uso de elementos de ficción. Autores como Bowie, 1978, pp. 1663-1667; 1994, la consideran como una novela (Grosso, 1954, pp. 335-337 da fiabilidad al manuscrito de Damis) o una hagiografía (Van Uytfanghe, 2009). A su vez Anderson, 1986, pp. 230-232 y Flinterman, 1995, consideran este texto como una obra de género híbrido.

6. Luciano de Samósata (*Alex.* 5; *Philops.* XXIX) y Dion Casio (LXVII 18 y LXXVIII 18, 4) consideran a Apolonio como mago (*goes*).

7. Bowie, 1978; Anderson, 1993; Swain, 1996, pp. 1-12; Hidalgo de la Vega, 2001a y 2006.

y los emperadores. Ya sabemos que desde Adriano el eje de interés geopolítico del Imperio bascula desde la fachada atlántica hacia el Oriente griego.[8]

Por otra parte, lo que confiere al relato un matiz novelesco es la forma de explorar y describir el tema del periplo del protagonista y sus discípulos, a la manera de otros héroes de novelas griegas, como Quéreas y Calirroé o incluso el viaje de otros sofistas (Philostr., *V.S.* I 512) o el de Alejandro traspasando las fronteras del mundo griego conocido y del Imperio Romano.[9] Además, los viajes de Apolonio pueden entenderse, a partir de una cartografía imaginaria de la época, como una exploración del espacio de las fronteras, límites y confines de la *oikouménê*, en los que se enfrenta a la alteridad y en los que se proyectan las representaciones de esa alteridad y de otras organizaciones sociales distópicas o reales. Así, el texto filostrateo se manifiesta, en los aspectos que aquí interesan, como un constructo que pone en relación la escritura, el viaje y la religión, como un itinerario de la identidad grecoromana, a través de los códigos de expresión de la época de Filóstrato. Además, en esa experiencia de la alteridad, al viajero le genera un profundo asombro o admiración, un descubrimiento. Apolonio descubre al otro, ya sea Vardanes, Fraotes, los brahmanes, etc., a los que enseña la importancia de la civilización de Roma, a través de la *paideia*, que unifica el espacio del mundo (Aristid., *Or.* I 55-66), en el marco de las diferencias entre los pueblos, pero manifestando a su vez que la tierra es un bien común para todos, como dice Apolonio (*V.A.* I 21): "Mía es toda la tierra y me está permitido viajar por ella", en un sentido similar al de Elio Arístides. De este modo, se eliminan los límites entre *Urbs* y *Orbis*, entre centro y periferia, resaltando la posibilidad de integrarse en el Imperio romano y llegar a ser griegos y dejar de ser bárbaros por medio de la *paideia.*[10]

A través de los viajes por los distintos espacios geográficos y de poder político se proyectan y se confrontan las diversas culturas en planos distintos: dominantes/dominados, civilizados/bárbaros. Filóstrato en la persona de Apolonio tiene como objetivo poner en valor la *paideia* griega y su capacidad para mantener contactos con los pueblos del interior del Imperio romano y con los del exterior, fundamentalmente hacia Oriente a lo largo del siglo III, poniendo orden en aquellas situaciones conflictivas de las regiones y gobiernos por donde pasaba y conociendo/contras-

8. Hidalgo, 2022, pp. 38-41.
9. Bowie, 2004; Pina Polo, 2010, pp. 101-114; Corsi Silva, 2014, pp. 107-128; 401-403; y 2016; Ipiranga Júnior, 2020, pp. 133-156.
10. Bernabé Pajares, 1993, pp. 193-216; Oliveira da Motta, 2018, pp. 106-114; Ipiranga Júnior, 2020, p. 134.

tando las diferentes culturas de ese panorama geopolítico tan extenso y con diversos escenarios culturales y religiosos. Al mismo tiempo, a través de estos viajes y formas de encarar la alteridad, se reconstruye una identidad griega superando los marcos heredados de la propia tradición impuestos por el Imperio romano y todo ello se inserta en un ambiente sofístico propio de la época en la que vivió Filóstrato, en el que se produce una amalgama de campos discursivos: retórica, historia, filosofía, política, etc., en el marco de una *paideia* de raíz griega.[11]

El hecho de que Filóstrato presente a Apolonio como un filósofo itinerante pero con objetivos concretos, responde no sólo a la perpetuación de una característica del arquetipo del *hombre divino* sino también a la de una *retórica geográfica* propia de la escuela sofístico-estilística a la que pertenecía el autor, a fin de proyectar a los lectores de la época estos lugares exóticos que en su imaginario deseaban conocer y utilizando como modelo para su protagonista a Pitágoras, conocido también por ser un gran viajero, con el fin de que su personaje no sólo le iguale en grandeza, sino que le supere.[12] El sabio supuestamente visita los límites del mundo conocido de la India a Etiopia o la remota Península ibérica entre otros. Sobre la veracidad de estos viajes se ha discutido mucho por parte de los especialistas, sin que se haya producido unanimidad en sus opiniones, que van desde un cuestionamiento total por parte de María Dzielska (1986) que sólo admite los viajes a algunas ciudades de Asia Menor, como Éfeso, Tiana, Antioquía y Egeia, e incluso considera que Apolonio fue poco conocido en su época y Filóstrato fue el artífice de su puesta en valor y su construcción como personaje famoso. Fernando Gascó (1985) también se interroga sobre la realidad del viaje de nuestro personaje a la Bética y lo pone en cuestión. Jas Elsner (1997) niega la historicidad de estos viajes tal y como están narrados por Filóstrato y considera que forman parte de un *tópos* retórico propio de la Segunda Sofística. En cambio Flinterman (1995, p. 86) da credibilidad al viaje de Apolonio a la India precisamente por la relación existente entre la filosofía pitagórica de Apolonio y el hinduismo.

No vamos a discutir la problemática en torno a las fuentes que debió utilizar Filóstrato para componer su obra,[13] lo que aquí me interesa es poner de manifiesto que el Apolonio filostrateo responde más a la imagen que se tenía y se proyectaba

11. Swain, 1996, pp. 65-100; Hidalgo, 2002, pp. 75-114 y 2006, pp. 423-448; Corsi Silva, 2017, pp. 468-497; Ipiranga Júnior, 2020, p. 143.
12. Elsner, 1997; Bowie, 2004.
13. Taggart, 1972, pp. 61-68; Lo Cascio, 1978; Penella, 1979, pp. 23-31; Dzielska, 1986, pp. 19-49; Swain, 1996, pp. 382-383.

de él en el s. III, época de Filóstrato, que a la realidad de su vida en el siglo en que vivió.[14] Los aspectos que se describen y transmiten en esta obra están más relacionados con la problemática histórico-religiosa de época severiana, y se erige como una fuente válida para el estudio de la teoría y la práctica de gobierno del estado en época de los Severos. También hay cuestiones en esta biografía que transcienden cualquier etapa histórica y forman parte del bagaje cultural de la sociedad del Imperio romano de los siglos II y III e.c.

Uno de los elementos que sustentan este bagaje político-cultural de la época en que este texto fue elaborado se centra en la extensión de la ciudadanía y en las reflexiones y construcciones ideológicas de la elite intelectual greco-romana en torno a la situación de las "fronteras" y los pueblos del exterior que identifican la extensión y diversidad del Imperio romano. En este sentido, los viajes de Apolonio expresan la preocupación de Filóstrato en mostrar a través de su personaje y de su formación (*paideia*), la capacidad imperial de mantener contactos con pueblos tanto del interior como del exterior del Imperio romano, poniendo de manifiesto situaciones diversas y diferentes de las regiones por las que atraviesa su personaje, sus creencias religiosas y al mismo tiempo, la capacidad del gobierno romano de integrarlas – hasta cierto punto – por medio de la propia extensión de la ciudadanía romana y de su aprendizaje de la lengua y de la cultura griegas.[15]

Desde esta perspectiva es interesante destacar la relación de la "biografía" de Apolonio con la religiosidad del mundo oriental. Hay que mencionar que Julia Domna era hija de un sacerdote del dios Sol de Emesa, y el emperador Heliogábalo recibió su nombre en homenaje al dios Elagabal, del que era sacerdote al igual que el Apolonio filostrateo (Herod., V 3, 4-5). Esta veneración por el dios Sol no solo era propia de los habitantes de Emesa sino también de "los sátrapas vecinos y los reyes bárbaros" que hacían ofrendas al dios invisible, ya que su representación no era la de una estatua sino de un meteorito**,** una piedra cónica negra, caída del cielo. Herodiano cita en concreto a los partos como creyentes y *homenajean* al dios Sol (IV 15, 1). A pesar de ello, los partos para los romanos eran un pueblo que formaba parte de una Asia remota, bárbara y nunca conquistada completamente ni por el mismo Alejandro, y por ello trataban de fortalecer el *limes* con barreras naturales como empresa de defensa más que de ataque y conquista.[16] El contacto de Apolonio

14. Kee, 1983, p. 287; Anderson, 1994 y 2003, pp. 613-618.
15. Swain, 1996, pp. 17-40; Hidalgo de la Vega, 2006; Corsi Silva, 2017, p. 470.
16. Hidalgo de la Vega, 2022.

con estos pueblos lejanos permitía a Filóstrato resaltar y poner en valor de forma un tanto exagerada la cultura griega en el contexto histórico de su época, como señal de *status* y posición social y como base de apoyo a la política de los Severos.

## 1. Viajes de Apolonio

Los viajes que realiza Apolonio durante su vida – más de 80 años, según su biógrafo (*VA* VIII 29) –, constituyen una práctica normal entre los sofistas griegos de esta época y expresan la relación conflictiva, contradictoria y ambigua que los romanos tenían con los pueblos del exterior, fundamentalmente de la *pars orientis* y, en concreto, con los Partos, enemigos históricos de los Romanos. Dichos viajes podían relacionarse con la elaboración del *Itinerarium Antonini*, supuestamente de época de Caracalla. Además pueden considerarse como un precedente de los viajes de peregrinación que harían los cristianos a Tierra Santa. Dentro de las diversas interpretaciones de la ruta llevada a cabo por Apolonio por los límites de la *oikouménê* se puede realizar el siguiente recorrido.

Apolonio sale de Capadocia, atraviesa las provincias de Cilicia, Panfilia y Siria, y camino de la India pasa por Armenia, por tierras del Imperio parto, viaja por la llamada "Tierra de los árabes", por Císia y se establece un año en Babilonia. Al regresar de la India, visita de nuevo Babilonia, posiblemente también estuvo en Nínive (Asiria) o Hierápolis (Siria) y posteriormente se dirige a varias ciudades griegas. A continuación, viaja a Roma, a Gades (Bética) – de difícil veracidad –,[17] y a regiones del norte de África romana, Egipto y Etiopía. Apolonio, según reconstrucción filostratea, viajó por regiones que formaban parte del Imperio romano y por territorios que quedaban fuera del control de la administración imperial (India, Etiopía) e incluso por pueblos enemigos de los romanos como el Imperio parto o el Imperio persa.

De todos estos viajes, voy a tratar aquí algunos de ellos: los realizados a Mesopotamia, a la India y a Alejandría, porque además de formar parte fundamental del camino iniciático del tianeo, acabarán transformándole en un auténtico *theîos anér* en su relación con los sabios orientales. Las narraciones de estos viajes son importantes porque muestran cómo se manifiesta en la mentalidad del siglo III e.c. la compleja interrelación que existe entre la civilización griega y la historia mítica con la que ésta se identifica. Así, por ejemplo, en la región de Mesopotamia, en Cisia, cerca de Babilonia, donde vivían los Eretrios, Griegos deportados de la isla

17. Gascó, 1985.

de Eubea por el rey persa Darío I (522-486 a.c.), Apolonio se da cuenta de que las lápidas de esos Eretrios están decoradas al estilo griego, también se percata de que los habitantes de esa región realizan sus cultos en templos de estilo griego, o de que sus ciudades también poseen ágoras, y se recitan poemas elegiacos griegos en las tumbas de los marineros y constructores de barcos (*V.A.* I 23-35). En Babilonia, su primera parada (*V.A.* I 25-40), también se encuentra con vestigios arquitectónicos griegos y adornos de las casas con pinturas de escenas mitológicas. Por ello, su procedencia griega le beneficia a nivel personal, ya que por su condición de filósofo griego puede acceder, al llegar a Babilonia, al palacio del rey Vardanes y conseguir una audiencia con él (*V.A.* I 29). En definitiva, gracias al poso cultural dejado por los antiguos colonizadores griegos, Apolonio tiene mayor facilidad en su labor de divulgación y comunicación con las élites de los países extranjeros.[18]

## 2. Viaje por Mesopotamia. Estancia en Antioquía y Babilonia

Pero vayamos a explicar aspectos concretos de esos viajes. Al comenzar sus viajes y teniendo en mente ya su viaje para tener contacto con el pueblo de los Indios y sus sabios, los "Brahmanes e Hircanios" (pueblo limítrofe de los Partos), el mismo Apolonio declara que "viajará y saldrá de las fronteras" del Imperio, poniendo de manifiesto su condición de ciudadano romano y la alteridad de lo demás, sobre todo la India. A pesar de ello, Apolonio expresa que de sus sabios puede aprender sus artes y sabiduría (*V.A.* I 18). Sin embargo, el primer encuentro que tiene Apolonio es con su futuro discípulo Damis (*V.A.* I 19) en Nínive (Mesopotamia), según Alberto Bernabé Pajares (1980), o la Antigua Ninos, según la Loeb Harvard University Press, *Aarchaia Ninos*.[19] En esta ciudad había una estatua-ídolo de aspecto bárbaro, que Apolonio lo relaciona con Ío, la hija de Ínaco, de cuyas sienes brotan unos pequeños cuernos, con lo que la sacerdotisa de Hera y amante de Zeus, transformada en vaca por Hera, se sintetiza o poliniza, con el culto peculiar a un ídolo en forma de vaca como Ío (*V.A.* I 19).

Filóstrato (*V.A.* I 9) describe que en la Antigua Ninos había un culto al dios Asclepio, a quien mancilló un rico cilicio, soberbio y pervertido, haciendo espléndidos sacrificios extraños y bárbaros con víctimas de animales y con ricos

18. Reger, 2007.

19. Jones, 2001, p. 188, considera que es Hierápolis, en Siria, como la más segura según la ruta del viaje de Apolonio, de manera que la Antigua Ninos del texto podría ser tanto Hierápolis como Nínive.

objetos de culto, sin haber obtenido permiso de la divinidad y simplemente con la finalidad de que se le perdonen "las acciones criminales y perversas" (*V.A.* I 9-12). Esta crítica de Apolonio, como portavoz de su biógrafo y seguidor del dios, se relaciona por la importancia y la autoridad que tenía un templo de Asclepio en la ciudad griega de Egas, con la que estaba estrechamente conectado y además fue patronizada por los emperadores del s. III, que se asociaron ellos mismos con el dios o con la misma ciudad de *Hygieia*.[20]

En su breve estancia en Antioquía, (provincia de Siria) (*V.A.* I 16-17) recrimina a la población, denominada como asiria, y describe el culto local de Apolo Dafneo en su santuario, relacionado por los asirios con la leyenda arcadia, pero Antioquía la reivindica como suya, convirtiendo a Dafne en hija del río Ladón, en vez del Peneo. El santuario contenía un espléndido templo con una estatua de Apolo. En ciudades griegas como ésta y con cultos conocidos Apolonio conversaba con los sacerdotes y, si en algunos aspectos se desviaban de las prácticas tradicionales, los corregía. Si las ciudades eran bárbaras y con cultos peculiares, se informaba de quiénes y cómo se habían instaurados, hablaba con los sacerdotes locales y con la gente de las ciudades de forma clara, con autoridad pero sin imposición, de forma asequible (*V.A.* I 16-17).[21]

La cuestión de la identificación de Siria (frontera con Mesopotamia) o Asiria como integrada en territorio romano o frontera con los Medos/Partos es un aspecto interesante, ya sea recurso literario arcaico o no. Si Filóstrato considera que Asiria, región tributaria, no forma parte del imperio parto, podría entonces ser frontera con los Medos/Partos.[22] Esta cuestión está relacionada con la identidad de origen de Damis que el autor califica como asirio que habita en la frontera con los medos, donde "se rinde pleitesía a las tiranías y no hay un gran ideal sobre la libertad" (*V.A.* VII 14). La relación entre Apolonio y Damis y la identidad de éste reproduce el problema de las fronteras identitarias en esta compleja zona oriental. Todo ello en la recreación de Filóstrato como reflejo del pensamiento que en el s. III existía sobre la figura de Apolonio y sobre la relación con los pueblos "bárbaros". De ahí la dificultad del uso de las *Memorias* de Damis como fuente histórica.

20. Swain, 1996, p. 395, n. 63.

21. Bernabé Pajares, 1979, pp. 83-85, nn. 39 y 43.

22. Sartre, 1994, pp. 47-48, considera que Asiria y otras ciudades y comunidades de la zona permanecieron sometidas a los partos durante un tiempo largo, pagando tributos y gobernadas por los reyes partos o sátrapas. Trajano conquistó Asiria en 116 y la convirtió en provincia romana pero después de la muerte de este emperador dejó de formar parte del Imperio Romano.

Según los análisis de algunos estudiosos basados en autores como Herodiano (LXXX 1, 1) y Dión Casio (LXXX 11, 2 y 12, 2), además de Filóstrato, se puede concluir que Damis era sirio, aunque en el texto filostrateo se le califique como asirio, dándose a entender la no distinción entre ambos términos para estos escritores. Esta situación y en la relación entre Apolonio y Damis se revela también la presencia de elementos culturales griegos entre los bárbaros así como entre sus cultos religiosos. Un ejemplo de esta integración o de diálogo entre culturas, se expresa en la descripción que Filóstrato hace de una estatua de aspecto bárbaro, una divinidad en forma de animal que la relaciona con Io, sacerdotisa de Hera y amante de Zeus, que fue transformada en vaca por la diosa Hera (*V.A.* I 19),[23] como antes referí. Se puede pensar que es un modelo de integración por parte de la cultura griega respecto de creencias y cultos de poblaciones que viven fuera de las fronteras romanas, en este caso asirios, en el caso de que Damis proceda de esta región. El mismo Damis en sus *Memorias* resalta que:

> "Cuando me encontré por primera vez con éste, con Apolonio, me pareció lleno de sabiduría, sagacidad, sobriedad y recta constancia, y cuando vi la capacidad de memoria que había en él, lo muy sabio y poseído por el afán de saber que era, fue para mí algo sobrehumano, y opiné que, unido a él parecería sabio en vez de profano e ignorante, y educado en vez de bárbaro (…) y llegaría a mezclarme con los griegos, convertido por él en griego y con él podrá ver a los indios" (*VA.* III 43).

Otra situación similar lo corrobora el sofista Antípatro de Hierápolis (Philostr., *V.S.* II 607), que por medio de la *paideia* pudo llegar a ser griego. Por eso, en conversación con Damis, aunque su origen asirio exprese la alteridad e incluso Apolonio desprecie su lengua mediocre (*V.A.* I 19) y su desconocimiento de la libertad, propia de los Griegos y ajena a la tierra de los Asirios y Medos "donde se rinde pleitesía a las tiranías" (*V.A.* VII 14 ), el sabio le explica que Grecia está en todo lugar y que "para un hombre sabio todo es Grecia y que el sabio no considerará ni estimará ningún país ni desierto ni bárbaro, viviendo bajo los ojos de la virtud" (*V.A.* I 34). Lo significativo no es la región en la que se nazca o viva sino la educación que reciba y la instrucción que les convierta en *pepaideumenoi*, como símbolo de la misma Grecia.[24] El contraste entre libertad y tiranía es

23. Este mito aparece en Ovidio, *Met.* I.
24. Hidalgo de la Vega, 2004, p. 74; Corsi Silva, 2019, pp. 17-24.

puesta de manifiesto por nuestro personaje para poner en valor la organización política y la cultura griega frente a los bárbaros, los otros.

Posteriormente nuestro explorador de culturas continúa viaje con sus discípulos y dos esclavos hacia Mesopotamia, y al atravesar la ciudad de *Zeugma* (Puente),[25] frontera entre los territorios romanos y parto, el aduanero le pide el pago de un impuesto, a lo que Apolonio contesta que no es dinero lo que puede ofrecer sino los valores de la cultura griega: templanza, justicia, virtud, continencia, hombría y disciplina (*V.A.* I 20). El aduanero pensaba que estos términos en femenino hacían referencia a nombres de esclavas, manifestando su desconocimiento de dichos conceptos, y el sofista le recuerda que son los valores de la cultura griega, a la que proyecta y extiende al mundo bárbaro para su adopción, en una especie de apropiación cultural. A pesar de la visión negativa y de rechazo de los pueblos bárbaros no sometidos a Roma por los que pasaba, el Apolonio filostrateo destaca y pone en valor el conocimiento que adquirió por medio de la adivinación y del lenguaje de los animales (*V.A.* I 4-8),[26] todo ello aprendido de los árabes que habitaban esas tierras entre el Tígris y el Éufrates (*V.A.* I 20).

Su estancia en Babilonia es narrada con interés histórico, describiendo su formación constructiva, su extensión, su situación geográfica, etc. (*V.A.* I 25-27). Su llegada fue bien recibida por los habitantes "bárbaros", que lo identifican como un buen hombre enviado por alguno de los dioses y al tratar con otro buen hombre, el rey, éste se hará mejor y más moderado (*V.A.* I 27). En esta ciudad se entrevista con el rey parto Vardanes (41-45 e.c.)[27], al que califica de "queridísimo amigo" (*V.A.* I 21), a pesar de que en un primer momento le amenazó con torturarle por no aceptar los suntuosos regalos ni la espléndida comida que le ofrecía, como manifestación de su poder y ostentación. A su pregunta de quién es y de dónde viene, Apolonio le responde con su identidad de origen y su sabiduría griegas: "mía es toda la tierra y me está permitido viajar por ella" (*V.A.* I 21). El rey celebraba un sacrificio bajo la supervisión de los Magos, según costumbre (*V.A.* I 29-31). A pesar de que Apolonio le explica que no puede asistir ni a sus sacrificios ni a sus cacerías

25. *Zeugma* es la ciudad sobre el Éufrates fundada por los Seléucidas en la ruta caravanera. Tanto autores como Bernabé Pajares, 1979, pp. 96-97 como Jones, 2005, pp. 91 y 95 destacan errores geográficos, en los que no vamos a entrar.

26. Entre los múltiples poderes de Apolonio está el conocimiento del lenguaje de los animales y todas las lenguas humanas sin aprenderlas. Es un don natural de este sabio y taumaturgo.

27. Flavio Josefo (Joseph, *A.J.* XX 69) y Tácito (Tac., *Ann.* XI 8) citan a Vardanes como rey entre los años 41-45 e.c.

por no ser prácticas adecuadas para un filósofo de cultura griega, le da consejos sobre el mejor modo de gobernar de forma estable y segura, y le dice: "Estimando a muchos, pero confiando en pocos" y le recomienda que a pesar de las injusticias cometidas por el gobernador romano de Siria, a la sazón Vibio Marso (Tac., *Ann.* XI 10, 1), no debería enfrentarse a los romanos en una guerra (*V.A.* I 37), sino practicar la moderación. Es verdad que la referencia de Filóstrato a este episodio es correcta y las fechas del gobierno de Vibio Marso en Siria y del viaje de Apolonio son coincidentes, entre el 42 y el 45 e.c., pero Filóstrato obvia que tras el enfrentamiento con su rival Gotarzes, del que salió victorioso, fue víctima de una conspiración por su actitud *intolerable para sus súbditos* (Tac., *Ann*. XI 10, 1-2).

Con todo, en esta entrevista durante la cual se produce la celebración de un sacrificio según la tradición oriental y la griega, llevadas a cabo por Vardanes y Apolonio respectivamente, se manifiesta la pluralidad de prácticas religiosas y, al mismo tiempo, la capacidad de negociación que se produce en ese espacio cultural, religioso y político, ya que el culto al Sol era una práctica oriental que los Severos llevaron a Roma, aunque se expresara con ritos y sacrificios distintos según las regiones (*V.A.* I 31). Vardanes conversa con Apolonio en griego, lengua que conocía perfectamente (*V.A.* I 32) y se hablaba allí desde época helenística y del imperio seléucida, heredero de las conquistas de Alejandro Magno (s. IV a.e.c.).[28] Desde entonces el griego se había extendido como lengua de la administración y de la diplomacia, y además se hablaba la lengua autóctona.

Aunque el objeto de su viaje es la India, quería comprobar en persona todo lo bueno que se decía de él, Vardanes, y deseaba examinar la sabiduría propia practicada por los Magos respecto a lo divino (*V.A.* I 32-33) y contrastarla con su sabiduría procedente de Pitágoras y su honra a los dioses. Apolonio se presenta como discípulo de Pitágoras tanto en su sabiduría como en sus creencias y costumbres austeras de vida que contrastan con la fastuosidad y lujo de las costumbres orientales. Su modesto atuendo de lino, su larga cabellera, su abstención de comer carne y beber vino lo identifican como un seguidor del sabio de Samos. A pesar de estos contrastes, de la conversación con Vardanes concluyó que éste estaba dispuesto a "llevar a la práctica lo que le había aconsejado" (*V.A.* I 39),

28. La lengua griega se usaba en documentos como contratos, cartas, base de estatuas, etc., en el Imperio parto y se difundió en la época de Alejandro y sus generales. Es una especie de *koiné* helenística, construida a partir del ático clásico, cf. Swain, 1996, p. 2; Cassio, 1996; Corsi Silva, 2019, p. 20.

respecto de ejercer el poder de forma moderada, rechazar la realeza y practicar una vida austera. Una vez que conoció lo suficiente de la sabiduría de los Magos, le dijo a Damis que ya podían viajar a la India (*V.A.* I 39), no sin antes despedirse del rey excelente y de los Magos, "varones sabios y muy leales a ti" (*V.A.* I 40), que no aceptaron como honores dinero ni riquezas en la línea de las enseñanzas de Apolonio. A su vez Vardanes le ofreció un guía, camellos y agua para la larga travesía que les esperaba hasta la India. Apolonio agradece la convivencia que ha hecho con sus Magos, gracias a los que es más sabio y en el futuro volverá mejor de lo que es ahora, gracias a ellos. El rey lo abrazó y le dijo que si volvía "sería un gran obsequio para él" (*V.A.* I 40). Una vez más el elemento común de la lengua griega y su procedencia griega facilitó la entrevista entre ambos y pudo estar con los Magos y aprender de sus enseñanzas (*V.A.* I 29). En definitiva, el poso cultural dejado por los antiguos colonizadores griegos, influyó en un reconocimiento mutuo y el tianeo pudo comprobar en persona la helenización que envolvía a la intelectualidad del país.[29] Vardanes, además de ofrecerle oro a su guía, envió una carta al sátrapa del Indo, aunque no estaba sujeto a su dominio, para agradecerle que diera la bienvenida a Apolonio y le enviara allá donde este deseara, convirtiéndose así en su protector (*V.A.* II 17). El indio le cede la nave oficial de la satrapía y un guía que conocía perfectamente toda la región, garantizándole así un viaje seguro a la India. Además le escribe a su rey para que se comporte con este hombre griego y sabio como lo había hecho Vardanes (*V.A.* II 17) y hace posible la entrevista con el rey indo-parto del país, Fraotes.

### 3. Viaje a la India. Sabiduría oriental, helenización, retórica

El viaje de Apolonio a la India está descrito de forma extensa y detallada en los libros II y III de la *Vita*. Según el biógrafo (*V.A.* I 3), Damis elaboró un libro de *Memorias* de los viajes de Apolonio al que acompañó, pero sus informaciones son de escasa fiabilidad e incluso algunos estudiosos ponen en cuestión hasta su existencia, considerando que posiblemente fueran una invención de Filóstrato con la finalidad de dar a su obra mayor credibilidad. Sin embargo, es seguro que el biógrafo habría utilizado para la descripción de este viaje todo el material aportado por sus antecesores como Heródoto, Ctesias, los cronistas de Alejandro y Merágenes, pero en algunos aspectos los contradice.

29. Reger, 2007.

En los primeros capítulos, Apolonio describe las maravillas de la región (*V.A.* III 1-5) y hace una descripción geográfica-climatológica de la zona por donde transcurre el Indo, el mayor río de todos los de Asia, que inunda la India, al igual que el Nilo inunda Egipto (*V.A.* II 18-19). Al mismo tiempo describe sus formas de vida y su cultura (*V.A.* III 1-5)[30]. Es una exploración de la geografía cultural-religiosa, un ir y regresar de una región a otra como si se tratase de una arqueología antropológica-urbana. Aunque las referencias geográficas y étnicas tengan imprecisiones y errores, lo significativo es el valor que Filóstrato quiere dar sobre sus conocimientos y los de los sofistas en general como instrumento de análisis de la situación de su época en relación con los pueblos de la zona oriental.

En la populosa ciudad de Taxila, fortificada y con estrechas calles como en Atenas y otras ciudades griegas, estaba el palacio real del rey, sin nombre, en el que entonces gobernaba el reino de Poro. La ciudad tenía un templo delante de la muralla, en cuyo interior se había construido un pequeño santuario digno de admiración. En sus muros se habían clavados unos paneles de bronce en donde estaban grabadas las hazañas de Poro y Alejandro y en donde se describe la donación que el macedonio hace al reino a Poro.[31] Estando Apolonio conversando con Damis sobre pintura, llegan unos mensajeros y un intérprete enviados por el rey para comunicarle que el rey Fraotes lo desea recibir como huésped durante tres días en su palacio real, cuya construcción austera y sin gran ostentación agradó al tianeo en gran manera, con lo que pensó que el indio era un filósofo, además, según le asegura, no declara la guerra a sus enemigos sino que los atrae repartiéndoles riqueza y éstos le ayudan a defenderse de otros enemigos, con lo que se declara defensor de la paz (*V.A.* II 23-26). Filóstrato, por boca de Apolonio, está exponiendo su modelo de monarca o gobernante que ejerce el poder por medio de acuerdos y pactos en lugar de la guerra, y un filósofo como Apolonio se transforma en un buen consejero de los gobernantes, función defendida por las élites cultas griegas y expresadas en los escritos de sofistas como Dión de Prusa.[32]

30. Según Jones, 2001, p. 185 son descripciones que se adecuan y son confirmadas por las excavaciones arqueológicas que allí se han realizado. En cambio Karttunen, 1996, p. 189 considera que estas informaciones no son precisas ni exactas y que Filóstrato mezcla datos de Ctesias y de historiadores alejandrinos y de un autor no conocido del s. I a.e.c.

31. Las referencias políticas y geográficas que Filóstrato realiza de esta zona son exactas, en cuanto a la realidad histórica se sabe que Alejandro fue ayudado militarmente por Onfis, hijo del rey de Taxila, contra Poro, cf. Bernabé Pajares, 1979, pp. 143-145, nn. 122, 124, 126.

32. Hidalgo de la Vega, 2004.

Aunque Fraotes es calificado como bárbaro, adopta ante Apolonio una actitud modesta y nada atrevida, pero le deja claro que habla perfectamente la lengua griega y conoce la filosofía y los brahmanes, sacerdotes del hinduismo, le dieron una educación griega y conocimientos de la literatura griega (*V.A.* II 29-32). No sólo Fraotes y los sabios hablan griego, sino que además la gente de las aldeas también lo conocen, hecho que maravilla al sabio tianeo (*V.A.* III 12). Aunque esta afirmación sea una exageración de Filóstrato, es evidente que el objetivo era manifestar su helenización, equivalente a civilización, puesta de manifiesto también en un supuesto templo del Sol, en el que había unas estatuas de oro de Alejandro y de Poro, referencias griegas, pero con imágenes adornadas con perlas y otros componentes típicos de las imágenes de los bárbaros. De nuevo las interacciones culturales entre el mundo griego y el oriental (bárbaro) son más significativas a pesar de las fronteras, poniendo de manifiesto la fluidez de las mismas y entre pueblos calificados para los romanos como bárbaros y en época de los Severos. Esta visión y descripción realizada por Fraotes supuso para Apolonio un aspecto nuevo, hasta el punto de que se asombra de sus costumbres y ritos religiosos, incluida la forma de alimentación basada en legumbres y frutos, sin carne ni vino, que en nada tenía que envidiar al mundo greco-romano y a la doctrina pitagorea. Las enseñanzas idealizadas de Fraotes estaban llenas de verdad e incluso Apolonio las utilizó en su posterior entrevista con el emperador Domiciano en un discurso en su defensa, en el que reprendió a Éufrates por no comportarse como un filósofo (*V.A.* VIII 7, 16). Así Fraotes aparece como modelo de soberano ideal aconsejado por sus sabios. Es el mismo modelo que Filóstrato defiende para la monarquía romana en el periodo Severiano, siendo los sofistas los que mejor pueden ejercer de consejeros de los emperadores, como anteriormente lo hizo Apolonio con Vespasiano. Este tipo de monarca ideal se contrapone a la idea muy arraigada entre los romanos del déspota oriental propio de sus formas de gobierno. Evidentemente esta imagen idealizada de Fraotes, el *otro*, es una construcción filostratea para adecuarla a los intereses suyos y los de su época.[33]

Al tercer día de su estancia, Apolonio se despide del sátrapa del Indo, que le proporciona, como antes había hecho Vardanes, un guía, camellos y comida para continuar su viaje hacia la colina de los sabios. Envió además una carta a Yarcas, al que considera su maestro y consejero, en la que refiere el deseo de Apolonio de conocer y aprender de la sabiduría de los brahmanes, ya que piensa que son más sabios que él (*V.A.* II 41). Se refería al ideal griego de la *sofrosyne*: "lo sabemos todo

33. Sobre la construcción del *otro*, cf. Nippel, 1996, p. 177 y 2001.

porque primero nos conocemos a nosotros mismos" (*V.A.* III 18). A lo largo del camino se encontraron con altares, erigidos por Alejandro, con referencias grabadas a Ammón, a Zeus Olímpico, a Heracles, a Atenea Providencia, al Sol indio y a Apolo Délfico, incluso había una estela de bronce en la que se decía que "Alejandro se detuvo aquí" (*V.A.* II 43), haciendo referencia a los límites trazados por Alejandro para conmemorar su imperio. A partir de aquí y en una hazaña superadora a la de Alejandro, Apolonio y Damis van al encuentro de los verdaderos brahmanes, ya que con los que se entrevistó el macedonio eran los oxídraces,[34] pueblo guerrero y no los sabios brahmanes que habitaban entre el Hífasis y el Ganges en una ciudadela infranqueable, a la que Alejandro no osó llegar (*V.A.* II 33). Este episodio-conversación es narrado por Filóstrato en una atmósfera de ficción y fantasía, evocación propia de Ctesias de Cnido,[35] a la que Filóstrato añade el carácter de viaje iniciático, a partir del cual Apolonio se transforma en un "hombre divino".

Después de atravesar una gran ciudad de nombre imaginario, Paraca, llegan en una jornada de cuatro días a través de una región fértil y muy productiva, a la colina de los sabios. La entrevista entre el tianeo y el sabio brahmán Yarcas supuso para Apolonio un descubrimiento de gran alcance filosófico. Los brahmanes habitan en una colina que se asemeja a la Acrópolis, según mirada filostratea, rodeada de imágenes de dioses indias y egipcias pero sobre todo de imágenes antiguas de los dioses griegos: la Atenea Poliade, Apolo Delio, Dionisio Limneo, culto al Sol, etc., que protegían a la ciudad y celebran ritos mistéricos (*V.A.* III 10-14). Visten a la manera griega de los sabios pitagóricos, con una túnica que cubre un solo brazo, tienen el cabello largo, portan el báculo y un anillo, con poderes mágicos, y hacen abluciones para entrar purificados en el santuario en una fuente similar a la de Dirce en Beocia, según Damis, e incluso recitan cánticos en honor de Asclepio (*V.A.* III 16-17). Todas estas referencias y prácticas religiosas expresan en su hipérbole la helenización india que Filóstrato adjudica a la región como defensa a ultranza de la identidad griega como modelo universal.[36] Es sabido que, aunque India es una región lejana y bastante desconocida por los autores antiguos, desde el s. I e.c. existían relaciones comerciales con Roma, que se intensificaron en el s. II e.c., y Filóstrato se hace eco de las mismas en algunos pasajes de su obra (*V.A.* VI 16),

34. Cf. Bernabé Pajares, 1979, p. 159, n. 133.
35. Según los historiadores, el río Hífasis fue el límite al que llegaron las tropas alejandrinas que se negaron a cruzarlo, ya que el cansancio los invadía, cf. Smith, 1914; Bernabé Pajares, 1979, p. 170, n. 142; Vofchuk, 2016, p. 28.
36. Bernabé Pajares, 1979, p. 183, n. 156; Corsi Silva, 2017, pp. 482-490.

poniendo de manifiesto además, en el marco del exotismo con que describe estas regiones, no sólo intercambios comerciales a través del Mar Rojo, sino también de costumbres y conocimientos varios de los indios.[37]

Yarcas se presentó sentado en alto en un asiento de bronce y manifestó su gran conocimiento del griego al corregir un error en la carta enviada por Vardanes (*V.A.* III 16). Ante la pregunta del brahmán sobre qué pensaba de ellos y de su sabiduría, Apolonio contesta que "lo vuestro es más sabio y más divino", al modo platónico (*Teeteto* 176b), y por ello desea aprender y ser partícipe de toda la sabiduría de los brahmanes. Yarcas conocía de antemano los orígenes paterno y materno del sabio griego, le habló de su compañero Damis y del largo camino que habían realizado. Apolonio comprendió que estos brahmanes habían alcanzado una sabiduría mayor que la suya y con poderes de adivinación y de realizar portentos (*V.A.* III 17). En la conversación que ambos mantuvieron hablaron sobre filosofía, justicia, adivinaciones, reencarnaciones, mitología, animales y milagros. A partir de aquí Apolonio se convertirá en un "hacedor de milagros" al igual que los brahmanes y como resultado de la "verdadera sabiduría" adquirida en la India. Además constata que los indios, considerados por los romanos como lejanos, exóticos e incivilizados, poseen una sabiduría semejante a la de los griegos, e incluso conocen la situación de dominio que los romanos ejercen sobre los griegos, que han perdido su libertad y que ejercen una justicia que no sería la apropiada para ellos (*V.A.* III 25). A pesar de ello, Filóstrato se considera como un griego que forma parte de la élite de poder en el Imperio romano, el mejor régimen para los propios griegos, ya que gracias al mismo han desaparecido las querellas y conflictos entre ellos.

Por otra parte, es interesante poner de relieve la relación conflictiva y jerárquica que existía entre los sabios brahmanes y ese rey indio sin nombre. Es decir, entre el poder político con todo el boato oriental y el austero poder religioso-filosófico: en el banquete que los sabios organizan en honor a Apolonio, invitan al rey sin nombre y se establece una conversación entre éste y el tianeo, en la que el rey manifiesta desprecio hacia todo lo griego, sobre todo a los atenienses y su historia. Apolonio con grandes dotes persuasivas le explica las razones por las que no debe despreciar a los griegos, consiguiendo reconciliar al rey con los griegos y sellando la amistad entre ambos con una copa de vino, la de la amistad (*V.A.* III 32). A partir de este momento Filóstrato presenta al monarca como modelo de buen rey que

37. Hidalgo de la Vega, 2022, pp. 33-35, habla de una ruta comercial marítima desde Egipto romano hacia la India y llevaban a Alejandría productos orientales exóticos y de gran valor.

se somete a la ley frente al tirano, e igual que el filósofo, haciendo referencia al modelo del buen gobierno romano (*V.A.* II 31-34), representado en su época por Septimio Severo y Alejandro Severo, considerados por Dión Casio y Herodiano como soberanos que ejercen el poder de forma moderada y apoyan a las elites cultas greco-romanas en su incorporación al senado y a la administración romana, frente a Heliogábalo, representante del poder despótico orientalizante y de costumbres consideradas por los romanos como filobárbaras. El mismo Filóstrato en su obra *Vidas de los sofistas* (II 625), pone en boca de Eliano[38] una acusación dirigida al joven Heliogábalo, apodado Gínnide en el texto, por ejercer el poder de forma tiránica y por haber "cubierto de oprobio a Roma con impudicias de todo tipo", por lo que fue ajusticiado al cuarto año de su reinado.

Nuestro itinerante viajero, después de la larga estancia de cuatro meses con los sabios brahmanes, aprendiendo de su sabiduría, especialmente en conversaciones con Yarcas, emprendió camino de regreso hacia Babilonia para ver de nuevo a Vardanes,[39] y continuar posteriormente hacia Seleucia por mar y navegar hasta Chipre, a Pafos, donde Apolonio enseña a los sacerdotes del templo de Afrodita los ritos correctos que deben realizar. De ahí navegó hacia Jonia, estuvo en Éfeso, Esmirna, Atenas, Corinto, Creta y Roma. Posteriormente, según su biógrafo, viajó al oeste de la tierra de Hispania, a la Bética, con sus discípulos (*V.A.* IV 47), para conversar con los filósofos de allí y observar las mareas del Océano y Gadiria (Cádiz). Este viaje ha sido puesto en duda por algunos autores.[40]

## Viaje a la ciudad de Alejandría, ¿realidad o construcción filostratea?

De esos viajes posteriores referidos tan sólo voy a destacar aquí su viaje a la ciudad de Alejandría, que algunos autores consideran una creación del mismo Filóstrato para relacionar y emular a Apolonio con el mismo Alejandro. Llegó a esta ciudad desde Rodas, comprobando el amor que sus habitantes, apasionados por los asuntos divinos, le tenían y lo observaban como a un dios, incluso "le abrían camino en las calles como a los que portan objetos sacros" (*V.A.* V 24). En la mente del sofista estaba

38. Nació en *Praeneste* en 170, sofista, gran conocedor de la cultura griega y se expresaba en un ático puro. Entre sus obras se conserva *Historia de los animales* (17 libros) y fragmentos de dos obras filosóficas, etc. Cf. Corsi Silva, 2017, pp. 489-491.

39. Las fechas de este regreso a Babilonia no son correctas, puesto que en esos años ya no reinaba Vardanes sino su hermano Gotarces.

40. Gascó, 1985.

siempre presente la imagen alejandrina, muy presente también en la narración filostratea del viaje de Apolonio a la India, donde se rastrean aspectos de la estancia de Alejandro Magno en la misma. Pero en la descripción de este viaje de Apolonio y de su estancia en ella, es donde los ecos alejandrinos se hacen más significativos.

Si damos verosimilitud a dicha estancia de nuestro viajero en la ciudad, se habría realizado en el 69 e.c., año de los cuatro emperadores, pero puede ser una construcción de su biógrafo porque no se cita en las *Cartas* de Apolonio. Hay una referencia genérica en su *Carta* 34 sobre los sabios del Museo (santuario de las Musas), sin mencionar el Museo de Alejandría.[41] De todas formas, lo que me interesa resaltar es la elección que hace Filóstrato de esta ciudad, fundada por Alejandro Magno, héroe e imagen imperial de la dinastía severa, por varios motivos: la intensa vida religiosa de sus habitantes, su cosmopolitismo,[42] su importancia económica, considerada por ello como "reina del mediterráneo oriental", aunque no hable de la población no griega, sean judíos o egipcios nativos, ni cite a sofistas prestigiosos que dieron discursos en esta ciudad y donde la enseñanza de retórica era muy relevante.[43] Ese cosmopolitismo se adecuaba a la caracterización del Apolonio filostrateo como sabio cosmopolita, manifestada en la frase ya citada: "Mía es toda la tierra y me es permitido viajar por toda ella" (*V.A.* I 21). Además, la descripción de su estancia en la ciudad tiene como objetivo proyectar en su personaje (s. I e.c.) el universo cultural e ideológico de la época de Filóstrato, en un contexto en el que se estaba reconfigurando los aspectos políticos-culturales entre los diversos pueblos y las diferentes tradiciones.[44]

En la ciudad fue recibido con todos los honores, lo miraban como a un dios y todos querían escuchar sus discursos sobre todo en lo referente a los asuntos divinos (*V.A.* V 24). Apolonio respetaba estas manifestaciones religiosas y consideraba que Alejandría era una tierra de sabios, con templos religiosos tradicionales, y tenía un gran afecto a las costumbres milenarias egipcias. Sin embargo, entabló una discusión con el sacerdote egipcio sobre el valor de los sacrificios de sangre en los ritos religiosos, a los que se oponía (*V.A.* V 25) y gracias a su sabiduría

41. Jones, 2001; Corsi Silva, 2014a.

42. Balta, 2005. Dión de Prusa en su discurso en esta ciudad (*Orat.* XXXII 40) escribe sobre la diversidad de población que habitaba y pasaba por Alejandría: macedonios, egipcios, griegos, judíos, mercaderes galos, viajeros de Oriente y de todo el Mediterráneo, esclavos nubios, etc. Dión Casio (LXXV 13, 2) refiere que Septimio Severo visitó el túmulo de Alejandro en uno de sus viajes.

43. Trapp, 2004, pp. 113-126; Corsi Silva, 2014b, pp. 112-113.

44. Swain, 1996, p. 4.

y serenidad filosófica convenció a los sacerdotes, incluido el sacerdote egipcio, para que aceptaran sus consejos. Se hacía evidente la superioridad de la cultura griega y el helenismo y se introducían en toda la ciudad al tiempo que se respetaba la cultura egipcia de su país. Por otra parte, parece que al biógrafo le interesa además poner de manifiesto los vicios y errores que sus habitantes cometían y presentar a Apolonio como reformador de costumbres y ritos religiosos, según los valores tradicionales griegos (*V.A.* I 16), corrigiendo la imagen negativa de Alejandría como ciudad inestable y dada a rebeliones, deslealtades y lugar de revueltas. Además es la ciudad donde se produce el encuentro, ficticio o real, con Vespasiano que había asumido la púrpura imperial y fue legitimado por los sacerdotes del Serapeo en Alejandría, convirtiéndose en un soberano ejemplar y Apolonio en su consejero, como posteriormente veremos. En este escenario Apolonio, el hombre divino, se erige en reformador de cultos y costumbres, según los valores griegos tradicionales, y en consejero de gobernantes como veremos a continuación.

En cuanto a la función de Apolonio como reformador de cultos y ritos religiosos y de aspectos culturales, hay que referir que no aprobaba los sacrificios sanguinarios en los ritos religiosos de la ciudad y así lo manifestó al sacerdote del templo con el que habló y puso ejemplos del sacrificio greco-romano, que dejaron al egipcio como un gran desconocedor de los asuntos divinos (*V.A.* V 25-26). Al final acató sus consejos de hacer cambios en sus prácticas sacrificiales, reconociendo la superioridad de la religiosidad griega, pero respetando también la cultura egipcia local. En cuanto a prácticas deportivas el sabio de Tiana amonestó en un discurso a los alejandrinos por preferir espectáculos como las carreras de caballos en el hipódromo, que conllevaban derramamiento de sangre y muertes entre atletas, frente a competiciones de lucha como el pugilato y el pancracio propias de Olimpia, que no provocan muertes de los atletas. El enfado de Apolonio era tan enorme ante estas prácticas, que en nada se parecían a la tradición griega, que termina el discurso, según Damis, con una gran amenaza*:* "Caiga el fuego sobre una ciudad así, en donde reina el lamento y la jactancia 'de matadores y muertos, y la tierra mana sangre'. ¡Respetad la cratera común de Egipto, el Nilo…!" (*V.A.* V 26). Es la misma crítica que hace Dión de Prusa a los alejandrinos en su discurso *Al pueblo de Alejandría* (*Orat.* XXXII 4-5, 89), comparando la frivolidad de sus espectáculos, que generan discordia, con la seriedad del teatro griego, que construye cohesión. Estas críticas ejercidas por ambos sofistas apelan a considerar a Alejandría como una ciudad inestable, con rebeliones constantes y desleal incluso al Imperio, que provocó la actuación feroz del emperador Caracalla contra sus jóvenes habitantes. Herodiano (IV 8, 7; 9, 2-4) califica a las gentes de Alejandría como un pueblo irreflexivo por

naturaleza, muy influenciable y propenso a la burla y al ataque a los poderosos de la ciudad y al emperador, refiriéndose al asesinato de su hermano Geta y a su vieja madre, a la que llamaban Yocasta, aludiendo a un posible incesto con el hijo. Podemos preguntarnos si esta imagen de Alejandría es una realidad o una construcción realizada en época de la dinastía de los Severos por parte de una elite intelectual griega que se alzaba como defensora de los intereses del poder político, y en sus discursos y obras atacaban a los sectores más empobrecidos de la ciudad que generaban conflictos e inestabilidad social y provocaban preocupación y a veces actuación militar romana contra la población de ciudades griegas conquistadas.[45]

La otra función que desempeña Apolonio es la de consejero del emperador, como antes he referido, y Filóstrato por medio de su biografiado elabora una teoría política sobre el buen gobierno y el monarca ideal. En esta ciudad se produce el encuentro entre Vespasiano y los tres filósofos: Apolonio, Éufrates y Dión de Prusa (*V.A.* V 27-38), y Filóstrato deja claro la absoluta superioridad de Apolonio sobre Éufrates y Dión. En el pasaje se describe cómo éstos junto al sacerdocio y magistrados salen al encuentro de Vespasiano que entra en Alejandría después de haber vencido a los judíos, para proponer que se hiciera un recibimiento público, en cambio Apolonio permanece en el templo de Serapis meditando. Vespasiano se acerca a nuestro sabio (*V.A.* V 27-28) y en la entrevista con él le manifiesta su gran admiración y le pide que le consagre rey, *hazme monarca* (*V.A.* V 28), como búsqueda por parte de éste de una confirmación de su poder, por medio de un hombre divino, actitud que puede considerarse como un eco de la visita de Alejandro al templo de Ammón en el Oasis de Siva.[46] Apolonio trata al emperador con un gran respeto pero también con un cierto grado de superioridad, y a su petición de consagrarlo rey, le contesta que ya lo hizo monarca después de haber elevado preces por un rey justo, noble, sensato, adornado de canas y padre de hijos legítimos frente a los Julio-Claudios y sobre todo a Nerón, que cubrió su reinado de ignominia y no respetó las leyes (*V.A.* V 28-29)[47]. Apolonio aparece aquí, por deseo de su biógrafo, como mediador entre la divinidad y el rey, y es en el Serapeo, en la *pars orientis*, donde se

45. Hidalgo de la Vega, 2002; Clímaco, 2013, pp. 149-151.
46. Desideri, 1978, p. 40, n. 12.
47. Filóstrato hace hincapié en el carácter legítimo por herencia de los hijos del monarca frente a la adopción o elección como formas propia de transmisión del poder entre los Julio-Claudios y los Antoninos. La dinastía Severa también fue hereditaria.

produce la legitimación del poder monárquico de Vespasiano.[48] En este sentido se produce una concurrencia ideológica entre propaganda sacerdotal egipcia y propaganda filosófica por medio de un "hombre divino", por la que el soberano aparece como ejecutor de un deseo divino delegado a él.[49]

En el debate entre los tres filósofos con Vespasiano sobre el mejor sistema de gobierno,[50] cada sofista defiende una forma de gobierno frente a la tiranía. Éufrates defiende un gobierno democrático (republicano) e invita a Vespasiano a restituir a los romanos el gobierno del pueblo y la libertad (*V.A.* V 31-33). Dión defiende un gobierno aristocrático (*V.A.* V 34), pero si los romanos eligieran una monarquía, sería Vespasiano el que recibiría ese poder del pueblo romano. Apolonio, polemizando con sus compañeros de debate, defiende que no se trata de discutir entre monarquía o democracia, sino de qué forma un hombre de virtud excelente transforma una democracia en el régimen del mejor, y añade "que el gobierno de uno sólo que mira en todo hacia lo conveniente para la comunidad es democrático" (*V.A.* V 35),[51] por ello defiende que Vespasiano no debe renunciar al poder monárquico, que ya tiene, y del que serán copartícipe sus dos hijos. A continuación, el emperador Vespasiano pide al sabio Apolonio que le "enseñe todo lo que debe hacer el buen emperador" (*V.A.* V 36), produciéndose una unión mística entre rey y filósofo, pero adaptada a las pretensiones políticas de Septimio Severo[52] y centradas en el respeto a la ley, respeto a los dioses, la práctica de una política de munificencia para los sectores empobrecidos pero garantizando a los poderosos sus riquezas, etc. Todo ello se ajustaba a los ideales políticos del círculo de Julia Domna y Septimio

48. Sobre el episodio en el templo de Serapis: Tac., *Hist.* IV 82; Suet., *Vesp.* VII. Recientemente Derchain & Hubaux, 1953; Grosso, 1954; Cracco Ruggini, 1982, pp. 13-15; Hidalgo de la Vega, 1993, pp. 196-97 y 2001a.

49. Cracco Ruggini, 1982, p. 4.

50. Jozcfowicz-Dzielska, 1976; Desideri, 1978, pp. 21-35; Mazza, 1982, p. 107, n. 102; Hidalgo de la Vega, 1993, p. 198.

51. Esta concepción de Apolonio recuerda en cierto modo la idea de Marco Antonio de "monarquía democrática", cf. Mazza, 1982, p. 108, n. 105; Hidalgo de la Vega, 1993, p. 199, n. 21. Sobre la historicidad del debate, Grosso, 1954, p. 525 da credibilidad histórica al pasaje; Derchain & Hubeaux, 1953 la niegan. Cf. Desideri, 1978, p. 50, n. 31.

52. Mazzarino, 1972, II.2, p. 290; Mazza, 1982, p. 108; Hidalgo de la Vega, 1993, p. 200 y 2001b, p. 228.

Severo, muy versado en lo divino, en la adivinación y en los sueños como premoniciones sobrenaturales para su actitud como hombre y emperador.[53]

Este debate en torno a la mejor forma de gobierno como en general toda la obra de Filóstrato tiene un marcado sesgo hagiográfico por el que su autor trata de rescatar la figura de Apolonio como mago y reconvertirlo en un filósofo pitagórico, modelo de moralidad política, hombre divino, en definitiva. Además presenta un *speculum principis* según los parámetros ideológicos del s. III e.c. en la elaboración de una teoría sobre la monarquía como mejor gobierno frente a la tiranía, concretada en Domiciano. Estas mismas concepciones políticas se exponen en el debate de Mecenas en el libro LII de Dión Casio.

## 4. Conclusiones

Es evidente el interés de Filóstrato en resaltar la defensa del helenismo y de su identidad griega más tradicional y homogénea ante un escenario de grandes confluencias culturales y religiosas, para poner en valor el programa Severiano en relación con el debate sobre la mejor forma de gobierno y el papel del filósofo-sofista como consejero de monarcas, ya sean Vardanes, Fraotes o emperadores romanos.

La cultura griega, la *paideia,* se manifiesta como un elemento de integración y de comunicación entre los pueblos del interior del Imperio y del exterior, en la *pars orientis*, como la India. Además, la lengua griega, el ático, según los sectores intelectuales griegos de la época como Filóstrato, sirve para crear identidades entre esas elites y apoyar las estructuras del poder imperial romano. Lengua y *paideia* eran dos aspectos inseparables de la cultura griega y mediadoras en la relación entre el Apolonio filostrateo y las culturas y religiones de los pueblos y regiones que visita. Se trata de una *paideia* reformulada bajo el Principado con aspectos del pensamiento romano y de su aristocracia, distinta a la de la época clásica de las *póleis*.[54]

El Apolonio de Filóstrato es un griego ático distinto al Apolonio real de las *Cartas* del s. I y es presentado como modelo de intelectual inspirado en los sofistas de la obra filostratea. El autor, por medio de estos viajes, reales o ficticios, trata de mostrar las diversas formas de expresarse la identidad griega, al tiempo que su

53. Calderini, 1940-1941, p. 235. En esta época el pitagorismo, el misticismo, religiones mistéricas, etc., eran las que sustentaban el círculo filosófico-literario formado por Julia Domna en la corte y Apolonio filostrateo se adecuaba a estas ideas. En el s. III ser filósofo equivale a ser hombre religioso.

54. Woolf, 1994 y 1998, p. 55.

personaje se convierte en mediador y consejero en las relaciones del Imperio con los pueblos de dentro y fuera de su administración. Los elementos de la cultura griega que Apolonio encuentra en diversas regiones y ciudades que visita, construyen un espacio de entendimiento entre los grupos de poder, a través de los que se reconocen y configuran alianzas que no solo se expresan a nivel religioso sino también a nivel político. La cultura griega y el poder romano, juntos, configuran el orden imperial romano en la perspectiva filostratea de época severiana. Evidentemente hay una concepción esencialista de la cultura por parte de Filóstrato, pero su visión queda marcada por las propias interacciones e hibridismo cultural que se constatan en los viajes de su personaje. Los viajes se erigen en el vehículo por el que la cultura y la religión griegas dialogan con las de los "otros", pero desde una gran superioridad. En las regiones orientales que visita reaparecen en esta época cultos indígenas con dioses propios y héroes en armonía con dioses griegos, y tradiciones religiosas ya existentes en Anatolia desde época de los Aqueménidas. A ello se unen elementos procedentes de Egipto que se incorporaron al panteón religioso del Imperio de oriente; dioses sanadores como Asclepio se integraban en los cultos cívicos con una función de cohesión de las comunidades y del orden social. Es por lo que este texto se erige como un documento significativo de la religiosidad plural de la antigüedad en los primeros siglos de nuestra era.

A su vez dichos itinerarios ponen de manifiesto los buenos conocimientos geográficos y étnicos de las regiones orientales en un momento de grandes tensiones y conflictos, conocimientos necesarios estratégicamente hablando.

El Apolonio que dialoga con gobernantes y sabios de fuera del Imperio reafirma el poder romano frente a los "bárbaros", pero muestra que había elementos comunes entre ellos y esos pueblos. De ahí que el sabio Apolonio, el hombre divino, como portavoz de Filóstrato, pretenda demostrar y propagar que la cultura griega podía ser un elemento significativo para la negociación y las relaciones con esos pueblos fuera del Imperio, sobre todo de la parte oriental y en relación con el contexto Severiano, época de grandes conflictos y guerras con los partos y los persas sasánidas, ante el riesgo de un futuro bloqueo de las rutas comerciales con el Lejano Oriente por parte de Persia. Así el Apolonio filostrateo, popular y carismático, se convierte en un mediador intercultural pero dando valor a los elementos propios de la cultura griega como base de la idea de Imperio romano en el marco de su pluralidad y como forma de poder. Por último, estos viajes analizados refuerzan el modelo teórico del monarca ideal en el marco de la relación entre el sabio Apolonio, hombre divino, y los emperadores romanos, erigiéndose en consejeros de reyes y emperadores, teorizando sobre el buen gobierno y estimulando la concordia entre ciudades y pueblos.

En definitiva, los viajes de Apolonio en su realidad y como construcción filostratea, expresan aspectos culturales e ideológicos en una imagen de alteridad. Es una manera de utilizar el pasado griego como forma de preservar el presente imperial de su época. Filóstrato y su *alter ego*, Apolonio, como representantes de una elite cultural griega, como sofistas, construyen su propia imagen del "otro" en función de sus intereses y objetivos. Así como formas de control y de desigualdad, más o menos flexibles y de interacción cultural y religiosa, fundamentalmente de las religiones orientales manifestadas en diversas corrientes espirituales de la época de los Severos y propagando un modelo de vida pitagórico, cuyos valores se adecuaban mejor a los de esta época. La leyenda y la realidad de la vida de Apolonio se funden y crean un prototipo perfecto y universal de "hombre divino", síntesis de mago y filósofo con el que se contrastarán los hombres divinos posteriores y sobrevivirá al cristianismo.

## Bibliografía

Alvar Ezquerra, Jaime, Blánquez Pérez, Carmen y Wagner, Carlos G. (eds.) (1993). *Formas de difusión de las religiones antiguas*. Madrid: Clásicas.

Alviz Fernández, Marco (2016). El concepto de *ΘEIOS ANHP* en la Antigüedad tardía. Hacia un nuevo marco definitorio. *Espacio, Tiempo y Forma*, 29, pp. 11-25.

Alviz Fernández, Marco (2022). Theîos anér. *Hacia una historia social de los santos paganos.* Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.

Anderson, Graham (1986). *Philostratus. Biography and Belles-Lettres in the Third Century AD.* London & Dover, NH: Croom Helm.

Anderson, Graham (1993). *The Second Sophistic. A Cultural Phenomenon in the Roman Empire.* London: Routledge.

Anderson, Graham (1994). *Sage, Saint and Sophist*. London & New York: Routledge.

Anderson, Graham (2003). Philostratus on Apollonius of Tyana. The Unpredictable on the Unfathomable. En Schmeling, 2003, pp. 613-618.

Balta, Paul (2005). El cosmopolitismo de Alejandría. *Quaderns de la Mediterrània*, 5, pp. 141-152.

Baracat, José C. & Silva, Maria Aparaecida de Oliveira (eds.) (2020). *A escrita grega no Império Romano: Recepçao e transmissao*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Bernabé Pajares, Alberto (1979). *Vida de Apolonio de Tiana*. Traducción, introducción y notas. Madrid: Gredos.

Birley, Anthony (1971). *The Emperor Africanus Septimius Severus*. London: Routledge.

Birley, Anthony (1999). *Septimius Severus. The African Emperor*. London & New York: Routledge.

Borg, Barbara E. (ed.) (2004). *Paideia. The World of the Second Sophistic*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Bowersock, Glen W. (1969). *Greek Sophist in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon.

Bowie, Edward (1978). Apollonius of Tyana. Tradition and Reality. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II 16.2, pp. 1652-1699.

Bowie, Edward (1981). Los griegos y su pasado en la Segunda Sofística. En Finley, 1981, pp. 185-230.

Bowie, Edward (1994). Philostratus. Writer of Fiction. En Morgan & Stoneman, pp. 181-199.

Bowie, Edward (2004). The Geography of the Second Sophistic. Cultural Variations. En Borg, 2004, pp. 66-75.

Calderini, Andrea (1940-1941). Teoria e pratica política nella *Vita di Apollonio di Tiana*. *Rendiconti del Reale Istituto lombardo di scienze e lettere*, 74, pp. 213-241.

Cassio, Albio C. (1996). La lingua greca come lingua universale. En Settis, 1996, vol. II, pp. 991-1013.

Cid López, Rosa Mª. (1993). Las emperatrices sirias y le religión solar. Una nueva valoración. En Alvar Ezquerra, Blánquez Pérez & Wagner, 1993, pp. 245-268.

Cid López, Rosa Mª. (ed.) (2013). *Debita Verba. Homenaje al Prof. Julio Mangas.*, 2 vols. Oviedo: Universidad de Oviedo.

Clímaco, Joana Campos (2013). Alexandria antiga refletida pelo olhar romano. *Romanitas*, 1, pp. 148-169.

Corsi Silva, Semíramis (2014a). O sábio Apôlonio de Tiana na cidade de Alexandria: a visâo do sofista grego sobre a capital da provincia romana do Egipto (s. III d. C.). *Romanitas. Revista de Estudos Grecolatinos*, 3, pp. 107-128.

Corsi Silva, Semíramis (2014b). *O Império Romano do sofista grego Filóstrato nas viagens da Vida de Apolônio de Tiana (s. III d. C.)*. Tesis Universidade Estadual Paulista.

Corsi Silva, Semíramis (2016). O Apolônio de Tiana da biografia escrita por Filóstrato e os sofistas. *Revista Classica*, 29.2, pp. 119-144.

Corsi Silva, Semíramis (2017). Identidade grega e poder imperial romano em representaçôes da Índia. Reflexôes a partir da *Vida de Apolônio de Tiana* de Filóstrato. *Tempos Históricos*, 21, pp. 468-497.

Corsi Silva, Semíramis (2019). A língua grega como elemento da orden romana e de integraçâo com povos de fora da administraçâo imperial na obra de Flávio Filóstrato. *Historia Unisinos*, 23.1, pp. 13-24.

Cracco Rugini, Lellia (1982). Imperatori e uomini divini (I-VI secolo). En *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*. Torino: Giappichelli, pp. 12-25.

Del Val Valdivieso, María Isabel & Martínez Quinteiro, Esther (eds.) (2015). *Comiendo del fruto prohibido. Mujeres, ciencia y creación a través de la Historia.* Barcelona: Icaria.

Demoen, Kristoffel & Praet, Danny (eds.) (2009). *Theios Sophistes*. Leiden & Boston: Brill.

Derchain, Philippe & Hubaux, Jean (1953). Vespasien au Sérapéum, *Latomus*, 12, pp. 38-52.

Desideri, Paolo (1978). *Dion di Prusa*. Messina & Firenze: G. D'Anna.

Dzielska, María (1986). *Apollonius of Tyana in Legend and History*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Elsner, Jas (1997). Hagiographic Geographic. Travel and Allegory in the *Life of Apollonius of Tyana*. *Journal of Hellenic Studies*, 117, pp. 22-37.

Finley, Moses I. (ed.) (1981). *Estudios sobre Historia Antigua*. Madrid: Universitaria.

Flinterman, Jaap J. (1995). *Power,* Paideia *and Pythagoreanism*. Amsterdam: J.C. Gieben.

Gascó, Fernando (1985). El viaje de Apolonio a la Bética (s. I. d.C.). *Revista de Estudios Andaluces*, 4, pp. 13-22.

Grosso, Fulvio (1954). La *Vita di Apollonio di Tiana* come fonte storica. *Acme,* 7, pp. 353-364.

Harrison, Thomas (ed.) (2002). *Greeks and Barbarians*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Hidalgo de la Vega, Mª. José (1993). Apolonio de Tiana. ¿Mago u hombre divino?. En *II Congreso Peninsular de Historia Antigua*. Coimbra: Universidade de Coimbra, pp. 193-216.

Hidalgo de la Vega, Mª. José (2001a). Identidad griega y poder romano en el Alto Imperio. Frontera en los espacios culturales e ideológicos. En López Barja & Reboreda, 2001, pp. 139-156.

Hidalgo de la Vega, Mª. José (2001b). Hombres divinos. De la dependencia religiosa a la autoridad política. *ARYS*, 4, pp. 211-230.

Hidalgo de la Vega, Mª. José (2002), Ciudades griegas en el Imperio Romano. La mirada de los sofistas. *Studia Historica. Historia Antigua*, 20, pp. 75-114.

Hidalgo de la Vega, Mª. José (2004). La *paideia* griega, iniciación a la Realeza. Los *peri basileias* de Dión Crisóstomos. *Studia Historica. Historia Antigua*, 22, pp. 71-90.

Hidalgo de la Vega, Mª. José (2006). Roma protectora del helenismo. El poder de la identidad. En Plácido *et al.*, 2006, pp. 423-448.

Hidalgo de la Vega, Mª. José (2012). *Las emperatrices romanas. Sueños de púrpura y poder oculto*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.

Hidalgo de la Vega, Mª. José (2013). Mujeres poderosas. Las emperatrices sirias, sucesión dinástica e imagen pública. En Cid López, 2013, pp. 499-519.

Hidalgo de la Vega, Mª. José (2015). La emperatriz Julia Domna. Filósofa y patrona de intelectuales. En Del Val Valdivieso & Martínez Quinteiro, 2015, pp. 39-64.

Hidalgo de la Vega, Mª. José (2022). Imperios en conflicto. Palmira, Imperio persa e Imperio romano en el s. III: Odenato *vs* Persia y Zenobia *vs* Aureliano, emperador romano. *Occidente/Oriente*, 3, pp. 33-52.

Hirst, Anthony & Silk, Michael (eds.) (2024). *Alexandria. Real and Imagined*. London: Ashgate.

Ipiranga Júnior, Pedro (2020). Filostrato e a Vida de Apolonio de Tiana. Entre biografia e romance. En Baracat & Silva, 2020, pp. 133-156.

Jones, Christopher P. (1980). An Epigram on Apollonius of Tyana. *Journal of Hellenic Studies*, 100, pp. 190-194.

Jones, Christopher P. (2001). Apollonius of Tyana's passage to India. *Greek, Roman and Bizantine Studies*, 42, pp. 185-199.

Jozcfowicz-Dzielska, María (1976). La participation du milieu d'Alexandrie à la discussion sur l'idéal du souverain dans les deux premiers siècles de l'Empire Romain. *Eos*, 64, pp. 43-58.

Karttunen, Klaus (1996). In India e oltre. Greci, indiani, indo-greci. En Settis, 1996, pp. 167-202.

Kee, Howard C. (1983). *Miracle in the Early Christian World*. New Haven & London: Yale University Press.

Levick, Bárbara. (2007). *Julia Domna. Syrian Empress*. London & New-York: Routledge.

Lo Cascio, Ferdinando (1978). *Sulla autenticità delle epistole di Apollonio Tianeo*. Palermo: Boccone del Povero.

López Barja, Pedro M. & Reboreda, Susana (eds.) (2001). *Fronteras e identidad en el mundo griego antiguo.* Santiago de Compostela & Vigo: Universidad de Santiago & Universidad de Vigo.

Mazza, Mario (1982). L'intellettuale come ideologo. Flavio Filostrato ed uno "*speculum principis*" del III secolo d. C. En *Governanti e intellettuali. Popolo di Roma e popolo di Dio (I-VI secolo)*. Torino: Giappichelli, pp. 93-121.

Mazzarino, Santo (1972). *Il pensiero storico clássico*. Roma: Laterza.

Meyer, Edward (1917). Apollonius von Tyana und die biographie des Philostratos. *Hermes*, 52, pp. 371-424.

Morgan, John R. & Stoneman, Richard (eds.) (1994). *Greek Fiction. The Greek Novel in Context.* London & New York: Routledge.

Nippel, Wilfried (1996). La construzione dell'altro. En Settis, 1996, pp. 166-196.

Nippel, Wilfried (2002). The Construction of the "Other". En Harrison, 2002, pp. 278-310.

Penella, Robert J. (1979). *The Letters of Apollonius of Tyana.* Leiden: Brill.

Pina Polo, Francisco (2010). El periplo del mar eritreo y la presencia romana en el Índico. En Pina Polo *et al.*, 2010, pp. 101-114.

Pina Polo, Francisco *et alii* (eds.) (2010). *Viajeros, peregrinos y aventureros en el mundo antiguo*. Barcelona: Edicions Universitat de Barcelona.

Plácido, Domingo, Valdés, Miriam, Echevarría, Fernando & Montes, Mª.-Yolanda (eds.) (2006). *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales en el mundo griego antiguo*. Madrid: Complutense.

Reger, Gary (2007). On the Road to India with Apollonios of Tyana and Thomas the Apostle. *Mediterranean Historical Rewiev*, 22.2, pp. 257-263.

Rodríguez de la Vega, Lía & Lavolpe, Francisco (eds.) (2016). *Perspectivas sobre la India. Pasados y presentes.* Buenos Aires: Facultad Ciencias sociales Universidad Nacional de Lomas de Zamora.

Sartre, Maurice (1994). *El Oriente Romano*. Madrid: Akal.

Schmeling, Gareth (ed.) (2003). *The Novel in the Ancient World*. Boston & Leiden: Brill.

Settis, Salvatore (ed.) (1996). *I Greci. Storia, cultura, arte, societá. Uma storia greca.* Torino: Giulio Einaudi.

Smith, Vincent A. (1914). The Indian Travels of Apollonius of Tyana. *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 68, pp. 329-344.

Swain, Simon (1996). *Hellenism and Empire. Language, Classicism, and Power in the Greek World, A.D. 50-250*. Oxford: Clarendon Press Oxford.

Taggart, Bruce L. (1972). *Apollonius of Tyana. His Biographers and Critics*. Michigan: Tufts University.

Trapp, Michael (2004). Images of Alexandria in the Writing of the Second Sophistic. En Hirst & Silk, 2024, pp. 113-132.

Van Uytanghe, Marc (2009). La *Vie d'Apollonius de Tyane* et les discour hagiographique. En Demoen & Praet, 2009, pp. 335-374.

Vofchuk, Rosalía C. (2016). Griegos e indios. Un diálogo intercultural y sus versiones. En Rodríguez de la Vega & Lavolpe, 2016, pp. 8-34.

Woolf, Greg (1994). Becoming Roman, Staying Greek. Culture, Identity and Civilizing Process in the Roman East. *Proceeding of the Cambridge Philological Society*, 40, pp. 116-143.
Woolf, Greg (1998). *Becoming Roman. The Origins of Provincial Civilization in Gaul.* Cambridge: Cambridge University Press.

# Uno studio prosopografico sui religiosi itineranti nel Mediterraneo tardoantico. Risultati preliminari

## A Prosopographical Research of Itinerant Religious People in the Late Antique Mediterranean. Preliminary Results

**Elena Gritti**
Università di Bergamo
elena.gritti@unibg.it – https://orcid.org/0000-0001-5323-727X

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Elena Gritti, "Uno studio prosopografico sui religiosi itineranti nel Mediterraneo tardoantico. Risultati preliminari", *ARYS*, 23 (2025), pp. 79-100
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.9222

Recepción: 06/09/2024 | Aceptación: 24/11/2024

## SOMMARIO

Già nell'Antichità, ma ancor più durante la Tarda Antichità, si assiste a una fase intensa di mobilità e trasformazione delle società; concentrandosi su un buon numero di dati prosopografici, è possibile illustrare, almeno in parte, il processo evolutivo storico dell'area mediterranea nel suo contesto religioso. Tra IV e VI secolo d.C., è la componente ecclesiastica a predominare nel Mediterraneo, in particolare attraverso i pellegrinaggi e la santità itinerante. Nella maggior parte dei casi, i religiosi viaggiavano perché coinvolti in ambascerie che comportavano lunghi e ardui spostamenti tra i principali centri del potere politico e religioso dell'Impero (*in primis le sedes regiae*). Alcuni di essi ambivano a far progredire la propria carriera, altri desideravano soltanto raggiungere i *loca sancta* per devozione e incontrare personalità eminenti della scena religiosa mediterranea (si pensi all'attrazione esercitata da figure come il vescovo Basilio a Cesarea di Cappadocia o Gerolamo a Betlemme). I movimenti erano inoltre alimentati dalla circolazione delle reliquie, che ricevette un particolare impulso a partire dalla seconda metà del IV secolo; e se non si trattava di pellegrinaggi in senso stretto, erano frequenti le migrazioni di santi e di figure santificate: le agiografie includono spesso narrazioni di viaggi sporadici per mare e per terra. Il mio intervento si concentrerà su alcuni casi rappresentativi di un più ampio studio prosopografico ancora inedito, con l'obiettivo di indagare soprattutto le finalità della mobilità religiosa, le categorie di individui maggiormente coinvolte (considerando anche la componente femminile), i mezzi utilizzati per i viaggi, gli itinerari più percorsi e quindi il calendario e l'organizzazione previsti per intraprendere spostamenti, missioni o simili. Alcuni casi di studio saranno presentati a titolo esemplificativo: *Germanus presbyter*; *Abraham abbas*; *Iulia Eustochio* e *Rusticiana*; *Iovinianus monachus*; *Iohannes defensor*; *Bassus presbyter*.



## PAROLE CHIAVE

Diplomazia; Evergetismo; Lettere; Mobilità religiosa.



## ABSTRACT

Already in Antiquity, but even more so in Late Antiquity, there was an intense phase of mobility and transformation of societies; by focusing on a good number of prosopographical data, it is possible to illustrate, at least partially, the historical evolutionary process of the Mediterranean area itself in its religious context. Between the 4th and 6th centuries CE, the ecclesiastical component (pilgrimages and itinerant sanctity) predominates in the Mediterranean. In most cases, religious people travelled because they were involved in embassies, which involved long and arduous journeys between the most important political and religious power places in the empire (*in primis sedes regiae*). Some of them aspired to advance their careers, others only wanted to reach *loca sancta* out of devotion and to meet prominent personalities of the Mediterranean religious scene (think of the attraction of personalities such as Bishop Basil in Caesarea Cappadocia or Jerome in Bethlehem). The movements are also fuelled by the circulation of relics, which received a particular impetus from the second half of the 4th century onwards, and if not pilgrimages, the migrations of saints and saintly figures are quite frequent; hagiographies often include narratives of sporadic journeys by sea and land. My paper will focus on a few representative cases of a larger prosopographical study that has not yet been published, to investigate above all the purposes of religious mobility, the categories of individuals most involved (considering also the female component), the means used for the journeys, the most travelled itineraries and thus the calendar and organisation established for undertaking journeys, missions or the like. Some case studies are presented below: *Germanus presbyter*; *Abraham abbas*; *Iulia Eustochio* y *Rusticiana*; *Iovinianus monachus*; *Iohannes defensor*; *Bassus presbyter*.



## KEYWORDS

Diplomacy; Evergetism; Letters; Religious Mobility.

I lavori prosopografici negli ultimi anni sono spesso correlati alla mobilità, alla migrazione:[1] la disciplina di catalogazione e studio delle personalità e i tematismi legati al movimento ricevono debite attenzioni dalla comunità scientifica perché rispondono anche a quesiti ed esigenze del presente; in un contesto geografico che diviene sempre più vasto, nel quale – tuttavia – oggi come nella Tarda Antichità, il Mediterraneo rimane lo scenario protagonista.

L'eterogeneità delle fonti scritte e materiali, imprescindibile per uno studio prosopografico meticoloso, permette numerosi approfondimenti su vari aspetti della mobilità antica, ad esempio ci si può interrogare su quali fossero le diverse tipologie di migrazione, le precoci forme di "colonialismo" *ante litteram*, le imposizioni imperiali connesse al movimento, le precise modalità di spostamento di persone, merci e animali. Anche concentrandosi su una specifica categoria di persone, come quella dei religiosi, prescelta per questo contributo, bisogna indagare la loro mobilità individuando aspetti peculiari, i cosiddetti motivi ricorrenti nelle narrazioni di viaggio.[2]

Se individui con ruoli nei commerci e nell'amministrazione nella Tarda Antichità si spostarono per adempiere a compiti pertinenti alle proprie competenze

1. Fra i più recenti: Engberg *et al.*, 2016; Rohmann *et al.*, 2018; Rapp *et al.*, 2023. Riferimento imprenscindibile per una ricerca prosopografica di ambito religioso, in considerazione dell'attenzione sviluppata su precise aree geografiche la raccolta finora in quattro volumi e più tomi della *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, promossa da diverse istituzioni francesi (Centre National de la Recherche Scientifique; École Française de Rome; Association des Amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance) nel corso degli anni 1982-2013. Per il periodo storico immediatamente successivo rispetto a quello qui considerato, un primo elenco prosopografico di viaggiatori si può reperire in McCormick, 2008, pp. 911-923.
2. de Ligt & Tacoma, 2016; Lo Cascio & Tacoma, 2016; Preiser-Kapeller *et al.*, 2020.

oppure per pellegrinaggio o per cambiamenti esistenziali (in alcuni casi ad esempio per unirsi a comunità monastiche); gli obiettivi fissi invece dei Padri del Deserto nelle narrazioni agiografiche furono l'incontro fra di loro, i ritiri in luoghi più remoti, la necessità di portare a compimento missioni nel mondo secolare oppure di rispondere a sfide volute da Dio, ma anche la volontà di redenzione da peccati commessi, espiando proprio attraverso il viaggio.[3]

Una caratteristica costante di tutte le testimonianze letterarie e storiografiche che narrano la mobilità tardoantica è che si ritrova spesso maggiore attenzione allo scopo del movimento, ai suoi esiti, anziché alle dinamiche dello spostamento in sé.

Negli studi odeporici relativi all'età tardoantica e al primo periodo bizantino un elemento assolutamente da non trascurare sono anche le modalità di comunicazione; in quel preciso periodo storico nacquero non soltanto nuovi generi testuali, ma anche nuove forme espressive, specchio dei cambiamenti interni alla società: corrispondenza fra imperatori e sovrani non romani oppure – e di maggiore interesse per gli scopi prefissati in questo contributo – fra aristocratici e monaci. Il principale mezzo di comunicazione tardoantico fu la lettera, associata in genere a un'ambasceria, il connubio quindi di una presenza umana e testuale implicante movimento e mescolanza di vita pubblica e privata.[4] Casi particolari, non privi di interesse, furono le legazioni di imperatrici o imperatori presso i monaci,[5] ma anche viceversa ossia gli spostamenti dei santi verso il palazzo imperiale, narrati soprattutto nelle agiografie.

Il primo caso attestato di viaggio di un monaco verso una sede imperiale fu quello di san Martino di Tours presso la corte dell'usurpatore Massimo a Treviri intorno all'anno 385 (Sulp. Sev. Mart., 20, 1-4; dial. 2, 4-X); più volte l'*holy man* fu invitato e fra le mura del palazzo poté apprezzare in modo speciale la devozione dell'Augusta consorte.[6] Tuttavia, fu soprattutto in Oriente, verso la corte costantinopolitana, che si diressero gli asceti orientali nel corso dei secoli VI e VII, nella

3. Kulhánková, 2023, p. 93.

4. Andreau & Virlouvet, 2002; De Salvo, 2002, pp. 302-303; Sotinel, 2004; Gillett, 2012, p. 815.

5. Il ruolo di monaco, specialmente a partire dal secolo IV, godette di particolare favore e nella corte imperiale il suo carisma gli permise di prevalere sull'autorità in precedenza attribuita al parere di maghi o profeti. Cf. Brown, 1971; Kosiński, 2016. In particolare, per i viaggi delle imperatrici, cf. Destephen, 2016, pp. 127-145.

6. Acerbi, 2021, pp. 3-6. Il saggio di Silvia Acerbi è ricco di narrazioni agiografiche che menzionano anche spostamenti futuristici, come il "teletrasporto" del monaco Shenute alla corte di Costantinopoli (p. 12).

speranza di influenzare imperatori e imperatrici nelle importanti decisioni di politica religiosa, dibattute nei numerosi concili ecumenici e sinodi.[7]

## 1. Primi esiti di una ricerca prosopografica sulla mobilità religiosa

Nell'analisi prosopografica che ho svolto negli ultimi anni e di cui si presentano allo stato attuale soltanto alcuni risultati preliminari,[8] mi sono posta proprio le domande seguenti: quali finalità indussero agli spostamenti, quali furono le categorie sociali più coinvolte (figure femminili incluse), quali furono gli itinerari privilegiati, infine, quali furono i mezzi di trasporto più utilizzati. A quest'ultimo quesito risulta difficile fornire una risposta adeguata, proprio perché le fonti raramente forniscono dettagli precisi sullo svolgimento pratico e reale del viaggio.

A supporto di quanto sostenuto sopra si espongono ora alcuni dati: su un totale di poco più di 350 casi considerati, il 24% dei religiosi si spostò in quanto latore di corrispondenza fra Papi e imperatori, fra vescovi e altri ecclesiastici, un ulteriore 20% associò alla consegna di missive una missione diplomatica, per dirimere questioni dogmatiche o per intervenire in casi giudiziari ecclesiastici.[9] Come prevedibile, un numero consistente di membri della Chiesa a diversi livelli di gerarchia viaggiò anche per raggiungere le sedi di consessi regionali ed ecumenici, pari a un 19%. Non è trascurabile la quantità di vescovi (oppure loro sottoposti) esiliati per motivi politico-religiosi (18%), mentre minima ma non irrilevante è la percentuale di coloro che furono espulsi perché ritenuti eretici o per accuse di insubordinazione (3%).

Fra le altre motivazioni che hanno incentivato allo spostamento si annoverano i pellegrinaggi, le visite a personalità ecclesiastiche di rilievo alle quali si associarono spesso relazioni sulle condizioni vigenti nei luoghi di provenienza, le consegne di reliquie sante, le occasioni per fare carriera, le fughe da persecuzioni o la necessità di recapitare merce di varia tipologia, in particolare testi sacri.[10]

7. Acerbi & Teja, 2007, pp. 75-104.

8. Sono già stati pubblicati due tomi prosopografici, ma relativi a un arco cronologico e a delle aree geografiche delimitate (Gritti, 2018-2019); l'indagine del contesto religioso esteso all'intero Mediterraneo fra i secoli IV-VI è invece cominciata soltanto a metà dell'anno 2023.

9. Per i clerici come principali latori di lettere si veda anche Caltabiano, 1996, pp. 125-131.

10. Per ciascuna motivazione citata si potrebbero fare riferimenti puntuali prosopografici ed esiste bibliografia specifica; basti ricordare in questa sede alcuni contributi recenti ed emblematici: Martorelli, 2010 e 2012; Cavallo, 2011 (un panorama generale sulla circolazione dei libri e l'esistenza di biblioteche nella Tarda Antichità); Filipová, 2014; Chiesa, 2015; Colombi, 2015 (per la presenza di opere di patristica greca nell'Occidente latino e quindi l'implicita circolazione di

Se si vuole invece considerare la composizione sociale di membri del clero in viaggio nel Mediterraneo tardoantico, appare subito chiaro che la categoria più coinvolta negli spostamenti è quella dei vescovi (43%), in genere implicati sia in missioni diplomatiche sia nella partecipazione a incontri ecumenici e locali; i "corrieri" del passato furono altresì in massima parte presbiteri (28%), incaricati proprio dai prelati come persone di fiducia per la consegna di lettere o manoscritti. In numero minore anche il diaconato sembra coinvolto (10%), in particolare nelle ambascerie, e non del tutto trascurabile è l'apporto dei pellegrini e delle pellegrine (4%), viaggiatori per eccellenza nella Tarda Antichità, che in alcune occasioni adempirono anche al ruolo di messaggeri fra grandi personalità religiose, latori di comunicazioni e opere fra i Padri della Chiesa, ad esempio, fra Agostino e Girolamo o ancor più fra Agostino e Paolino di Nola. Quasi tutte le figure femminili per le quali è rimasta traccia documentaria svolsero pellegrinaggi, in alcuni casi forzati, perché si ritrovarono a dover fuggire da Roma a seguito del "sacco" dei Visigoti del 410 e si diressero verso l'Africa, per poi proseguire in alcuni casi fino alla Terrasanta; altre – in quanto donne pie, già in contatto con personalità come Girolamo – raggiunsero Betlemme dopo lunghi viaggi a più tappe e costituendo così comunità femminili di devote.[11]

testi sacri); Bianchi, 2023; Bremenkamp, Michalsky & Zimmermann, 2023 (per le importazioni di reliquie specialmente dall'Oriente all'Occidente).

11. Sono esemplari e noti i casi di Amnia Demetriade, figlia di Anicia Giuliana, oppure di Melania Iuniore o di Paola (nell'ordine: *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, IIA. *Italie*, *s.v. Demetrias Amnia*, pp. 544-547; IIB. *Italie*, *s.vv. Anicia Iuliana* 3; *Melania* 2; *Paula* 3, pp. 1169-1171; 1483-1490; 1627-1628), tutte di estrazione nobile, in alcuni casi con precedenti esempi di devozione e pellegrinaggio in famiglia, nella prima metà del secolo V compirono viaggi che le portarono nei primi due casi dalla penisola italica alla Gallia e poi a Cartagine; nel caso di Melania da Roma verso l'Africa, procedendo per tutta la costa settentrionale e poi da Alessandria risalendo lungo l'intera costa levantina fino a Costantinopoli, infine rientrando a Gerusalemme e a Betlemme, entro la comunità monastica che già aveva accolto la nonna e dove morì nel 439. Anche Paola, nipote di Giulia Eustochio e pronipote di altra omonima pellegrina, abbandonò Roma dopo l'ingresso dei Visigoti e via mare raggiunse la Terrasanta e in particolare Betlemme, dove la zia visse fino alla fine come badessa di una delle tre comunità monastiche istituite da san Girolamo. La viaggiatrice *par excellence* del secolo IV invece fu senz'altro Egeria e la sua *Peregrinatio Egeriae* rimane una testimonianza imprescindibile della primitiva letteratura di viaggio (Bartolotta & Tormo-Ortiz, 2019). Bibliografia di riferimento essenziale per le donne devote sopra menzionate: Jenal, 1997; Consolino 2006, pp. 113-118; Cooper & Hillner, 2007; Cremaschi, 2013, pp. 173-304 (per Paola e Melania in part.); Mastrorosa, 2013; Spataro, 2013; Tavolieri, 2018; Soraci, 2019 (per Melania Iuniore).

Rari, ma presenti fra i viaggiatori, anche monaci (3%) e notai ecclesiastici o *defensores* (3%), i primi coinvolti in genere fra i membri di delegazioni diplomatiche e i secondi incaricati di dirimere questioni legali per conto di vescovi o pontefici.

Risulta quasi impossibile ricostruire l'intreccio degli itinerari seguiti nel contesto di frenetica mobilità che caratterizzò il periodo storico considerato,[12] tuttavia, la posizione centrale della penisola italica nel Mediterraneo rappresenta un ideale punto di osservazione:[13] una delle rotte che fu maggiormente praticata, come è ovvio per ragioni politico-religiose, fu Roma-Costantinopoli (andata e ritorno). Si devono comunque annoverare fra i tratti percorsi con alta intensità anche i collegamenti fra la penisola iberica e il Vicino Oriente (con frequenti transiti intermedi dall'Africa), così come fra grandi città iberiche costiere come Tarragona, Barcellona e la stessa Malaga e Roma.

*Sedes regiae* come Roma e Ravenna furono spesso punti di partenza e arrivo per importanti località africane (Ippona su tutte); notevole il flusso di comunicazioni e movimento fra Roma e Alessandria d'Egitto.[14] Minore, ma non irrilevante, la percorrenza delle tratte di collegamento fra la Gallia e l'Italia o la Gallia e il Vicino Oriente, quest'ultimo fortemente collegato ad Alessandria d'Egitto per noti motivi politico-economici, ma anche religiosi.[15]

---

12. Esistono, comunque, studi riguardanti le reti di interazioni locali e mediterranee, che si sono concentrati in particolare sulla formazione e sull'interconnessione delle sedi episcopali e dei luoghi di pellegrinaggio, un valido esempio recente è l'opera di Cvetković & Gemeinhardt, 2019. Per visualizzare la mobilità religiosa tardoantica, uno degli strumenti più efficace è il sito web realizzato per il progetto "The Migration of Faith. Clerical Exile in Late Antiquity" (Hillner, 2014-2017); per un modello di rappresentazione digitale delle principali vie di percorrenza, inclusivo di tempi e costi, si può vedere il prodotto denominato "The Stanford Geospatial Network Model of the Roman World" (ORBIS) (Meeks & Scheidel, 2012-).
13. Cf. Rougé, 1978.
14. Si tratta nella quasi totalità dei casi di ambascerie di membri del clero inviati dal papa romano nella sede egiziana per entrare in contatto con il vescovo locale, in funzione di dirimere questioni dogmatiche. Ciò avviene con notevole frequenza soprattutto nel periodo di papa Liberio e Atanasio di Alessandria, entrambi coinvolti nella difesa del credo niceno, ma anche sul finire del secolo successivo (fine sec. V) in molti casi si annoverano fughe da Alessandria per dirigersi a Roma, scappando dalle persecuzioni dei monofisiti e ancora alla fine del sec. VI si intensificano i rapporti fra le sedi di patriarcato (il viaggiatore più illustre in questo caso è Pelagio, diacono inviato come legato a Costantinopoli; in veste poi di apocrisario raggiungerà anche Antiochia, Gerusalemme e Alessandria. Sarà poi conosciuto come papa Pelagio II, predecessore di Gregorio Magno). Si espone al meglio questo tema in Wipszycka, 1996.
15. Per la situazione alessandrina e quindi per comprendere la centralità di questo luogo nello spazio mediterraneo orientale si segnalano alcuni studi ancora validi: Haas, 1997; Camplani, 2004;

In prevalenza, gli spostamenti avvennero via mare, nelle fonti è usuale ritrovare spie linguistiche come *navigatio*, *navigaturum*;[16] molto meno frequente la presenza del termine *peregrinatio*, che allude comunemente a un cammino per via terrestre.

## 2. Casi studio emblematici delle diverse motivazioni che spingono alla mobilità

Si presentano ora gli esiti preliminari della ricerca prosopografica attraverso sette possibili vicende emblematiche, che illustrano in modo efficace le più frequenti cause o finalità di spostamento sopra elencate (missioni diplomatiche; interventi in questioni giudiziarie ecclesiastiche; fughe, esili od espulsioni; pellegrinaggi).

### 2.1 Diplomazia e fuga da persecuzioni nel secolo V

Il primo caso particolare che si può considerare riguarda Germano, *presbyter*, probabilmente pellegrino, che incontrò il vescovo Idazio nella sua sede di episcopato in Galizia presso l'antica *Aquae Flaviae* (ora Chaves, in Portogallo). La sua menzione si legge in un breve passo tratto proprio dalla *Chronica* di Idazio.

Nel testo si ricorda la provenienza di Germano, dalla provincia romana di *Arabia* (*Arabica regio*), e si indica anche la destinazione, l'antica *Gallaecia*, odierna Galizia appunto:

> OLYMP. CCCIII (…) XI. *Hierosolymis Iuvenalem episcopum praesidere Germani presbyteri Arabicae regionis exinde ad Callaeciam venientes* (…).[17]

Nella cronaca è fornita subito anche una cronologia, il terzo anno del quadriennio olimpico numero 303, che si può ritenere equivalente all'anno 435,[18] e Idazio riferisce di aver appreso da Germano e da alcuni Greci che in quel periodo

---

Blaudeau, 2006.

16. Nella Tarda Antichità furono le vie commerciali a mettere in comunicazione le persone, attraverso di esse circolarono individui, merci, notizie e la cultura stessa, e il commercio usufruì quasi sempre delle vie marittime (De Salvo, 1988 e 2002).
17. *Hyd. chron*. II, p. 22, 106.
18. Burgess, 1993, pp. 37-39. Torres Rodríguez, 1957, p. 53 considera l'intero arco cronologico della Olimpiade 303, ovvero 433-437.

Giovenale era vescovo di Gerusalemme e quest'ultimo,[19] insieme ad altri vescovi della provincia di *Syria Palaestina* e di un generico *Oriens*, fu convocato a Costantinopoli per partecipare a un concilio in presenza dell'imperatore con l'obiettivo di discutere dell'eresia ebionita:[20]

> (…) *adicientibus Constantinopolim eum cum aliis et Palaestinae provinciae et Orientis episcopis evocatum sub praesentia Theodosii Augusti contracto episcoporum interfuisse concilio ad destruendam Hebionitarum haeresem* (…).[21]

Si narra quindi di un duplice spostamento: da un lato quello del presbitero orientale che raggiunse l'attuale Portogallo verosimilmente perché già in precedenza aveva stabilito dei contatti con Idazio e nella visita del 435 intendeva riferire all'amico vescovo degli avvenimenti in corso fra Gerusalemme e Costantinopoli, dall'altro quello dei delegati delle varie diocesi chiamati nella capitale per presiedere a uno dei numerosi consessi episcopali provinciali.

Per comprendere le ragioni della mobilità di Germano è importante considerare anche la sua provenienza dall'*Arabia*, un territorio centrale per i commerci di spezie e pietre preziose, che rappresentarono la "moneta universale" per la circolazione in tutto l'Impero.[22] Inoltre, è possibile che il protagonista della narrazione appartenesse a una comunità monastica che per voto compiva viaggi per devozione

19. *The Oxford Dictionary of Byzantium* II, 1991, *s.v.* "Juvenal", p. 1086: Giovenale fu eletto vescovo di Gerusalemme nel 422 e si pose subito come principale obiettivo l'elevazione del soglio episcopale di Gerusalemme a sede patriarcale; per questo partecipò come una delle personalità più influenti nei concili di Efeso (431: che potrebbe essere quello ricordato nel brano citato, come scritto in Torres Rodríguez, 1957, p. 54) e di Calcedonia (452). Si veda anche Liebeschuetz, 2017, pp. 110-119.
20. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, 1997, *s.v.* "Ebionites", p. 523: l'eresia ebionita si diffuse fra i Giudei nei primi secoli imperiali, i suoi aderenti propugnarono una dottrina "povera" della persona di Cristo, ritenendo che Gesù non fosse il figlio di Dio, ma soltanto un profeta. Rifiutarono il dettato delle lettere paoline e come testo sacro di riferimento si basarono soltanto su una rielaborazione del Vangelo di Matteo. L'eresia si estinse nella prima metà del secolo VII.
21. *Hyd. chron*. II, p. 22, 106: "con altri vescovi della provincia di *Palaestina* e dell'Oriente era stato chiamato a Costantinopoli e aveva preso parte a un concilio, che era stato convocato alla presenza dell'Augusto Teodosio con lo scopo di distruggere l'eresia ebionita" (T.d.A.).
22. Si rinforza la tesi di stretto legame fra commerci e mobilità anche religiosa espressa in De Salvo, 2002, pp. 303-307. In particolare, già Fink-Errera 1952, p. 388 sostenne che il commercio delle spezie era strettamente collegato all'attività dei monasteri dell'area arabica.

o apostolato.[23] Dunque, i contatti religiosi fra l'Oriente e la penisola iberica certamente sfruttarono le vie commerciali, ma probabilmente con il principale intento di diffondere le pratiche di vita cenobitica e anacoretica orientali anche in Galizia.

Analogo obiettivo, ma diverse le motivazioni che spinsero Abraham a muoversi. Sempre nel secolo V, qualche decennio dopo rispetto a Idazio, Sidonio Apollinare onorò per primo la memoria di Abraham, un abate nativo dell'area bagnata dall'Eufrate (*Natus ad Euphraten*: Sid. Apoll., *Epist.* VII 17, 2, 5; *Igitur Abraham iste super Eufratis fluvii litus exortus est*: Greg. Tur., *Vita Patrum* III 1) che raggiunse la Gallia – per esattezza l'odierna Clermont-Ferrand – dove concluse la fase più elevata della propria carriera religiosa ponendosi a capo di una comunità monastica, da lui stesso istituita.[24] La meta di Abraham è indicata forse in modo troppo vago da Sidonio (*angulus iste placet paupertinusque recessus* / […] *aedificas hic ipse deo venerabile templum,* / *ipse dei templum corpore facte prius*: Sid. Apoll., *Epist.* VII 17, 2, 21, 23-24), ma ci penserà Gregorio di Tours a precisare la toponomastica e la dedicazione del luogo sacro (*Arvernus advenit, ibique ad basilicam sancti Cirici monasterium collocavit*: Greg. Tur., *Vita Patrum* III 1).[25]

Da Sidonio si può apprendere anche la motivazione del lungo viaggio intrapreso dall'abate: si trattò di una fuga dalle persecuzioni del sovrano persiano Yazdgird II, intenzionato ad imporre lo zoroastrismo a tutti gli abitanti del territorio da lui controllato (*pro Christo ergastula passus* / […] / *elapsus regi truculento Susidis orae*: Sid. Apoll., *Epist.* VII 17, 2, 5, 7). Il riferimento al reggente nell'antica *Susa*, reo di perseguitare i cristiani per l'imposizione del proprio credo, permette di datare gli eventi agli anni immediatamente seguenti al 451.[26]

L'abate sopportò la prigionia per cinque anni, ma riuscì infine a fuggire; la sua migrazione forzata è narrata con dettagli topografici inseriti in modo un po' casuale nell'epistola di Sidonio. Il vescovo scrittore sembra soffermarsi soprattutto sulle grandi città orientali e occidentali, punti di snodo viario e marittimo sicuramente cruciali e senza dubbio località attraversate senza lunga sosta da Abraham:

23. Torres Rodríguez, 1957, p. 57.

24. Riguardo a Abraham esistono già lemmi prosopografici (*Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, IV.1. *Gaule*, *s.v. "Abraham"* 1, pp. 46-47; Gritti, 2018-2019, pp. 274-277), ma per le finalità di questo contributo la sua vicenda è fra le più significative, anche considerando il collegamento con i fatti precedentemente narrati e relativi a Germano.

25. Sidonio inserisce un epitaffio in versi elegiaci per Abraham, scomparso da poco, nell'epistola che invia a Volusiano, vescovo di Tours, nel 477. L'obiettivo principale dello scritto consiste in una riflessione sulla spiritualità monastica dei padri lirinensi, cf. Mascoli, 2021, p. 268, n. 51.

26. Garsoïan, 1998, p. 1138; Pane, 2005, pp. 113-133 e 150-185.

le rumorose capitali, Roma e Costantinopoli (*Romuleos refugis Byzantinosque fragores*), Gerusalemme (*sagittifero moenia fracta Tito*), Antiochia e Alessandria (*Murus Alexandri te non tenet Antiochique*), Cartagine (*spernis Elissae Byrsica tecta domus*);[27] fino a sbarcare nella penisola italica, nel principale porto in comunicazione con l'Oriente e l'Africa nel secolo V, ossia Ravenna, la nuova sede imperiale dal 402 (*Rura paludicolae temnis populosa Ravennae*) (Sid. Apoll., *Epist.* VII 17, 2, 15-19).

L'abate, tuttavia, seguendo probabilmente illustri modelli precedenti (basti pensare a Giovanni Cassiano o a Martino di Tours), scelse di non sostare nemmeno in Italia e, dirigendosi verso la Gallia, percorse l'usuale itinerario stradale che dalla Pianura Padana portava in area transalpina, transitando per la precedente *sedes regia* tardoantica: Milano (*quae lanigero de suo nome habent*) (Sid. Apoll., *Epist.* VII 17, 2, 20).[28]

## 2.2 La devozione femminile. Pellegrinaggio (sec. IV) ed evergetismo (sec. VI)

In posizione centrale fra i casi-studio prescelti riporto breve cenno biografico a due importanti figure femminili: Giulia Eustochio e Rusticiana.[29]

La prima, più nota, appartenne a una famiglia aristocratica romana del secolo IV,[30] fu anche la prima di quattro figlie a seguire la vocazione spirituale della madre, Paola, pronunciando giovanissima il voto di verginità perpetua (Jer., *Ep.* XXII 15). Nel 382 madre e figlia conobbero Girolamo a Roma e da quel momento formarono una comunità di donne devote nella capitale.

Tuttavia, momento culminante della loro nuova esistenza fu la partenza di Girolamo per Betlemme nell'agosto del 385, giacché le donne lo seguirono e cominciò un periodo di spostamenti narrato proprio in un'altra epistola del Padre della Chiesa,

27. L'elenco delle prestigiose sedi urbane proposto da Sidonio sembra ricalcare in buona parte quanto già celebrato da Ausonio nella sua *Ordo urbium nobilium*, in cui ai primi cinque posti troviamo Roma, Costantinopoli, Cartagine, Antiochia ed Alessandria.

28. Fin dall'epoca augustea si segnala l'esistenza della *Via Regina*, asse di collegamento principale fra le grandi arterie della Pianura Padana e l'area transalpina, nella quale Milano rappresenta lo snodo primario centrale. Cf. Luraschi, 1995, pp. 59-75.

29. Il tema delle donne in viaggio gode di particolare attenzione specialistica da più di un secolo, per ricordare soltanto alcuni contributi recenti che considerano anche Eustochio: Elm, 1989; Corsi, 1999; Silvestre & Valerio, 1999; Mazzei, 2009.

30. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, IIA. *Italie*, *s.v.* "*Iulia Eustochium*", pp. 713-718. La nobile ascendenza, vanto in particolare del padre, è evidente nel nome della *gens*: *Iulia.*

destinata proprio a Eustochio (Jer., *Ep.* CVIII 7):[31] approdarono alle isole Pontine (*Delata ad insulam Pontiam*), proseguendo in una navigazione rallentata per scarsità di vento (*Tardi erant venti, et omnis pigra velocitas*). La narrazione non tralascia nessun approdo, punto per punto permette di visualizzare mentalmente l'itinerario seguito: dopo aver transitato per lo Stretto di Messina, presidiato dalle mitologiche guardiane, Scilla e Cariddi (*Inter Scyllam et Charybdim Adriatico se credens pelago*), fecero una breve sosta a Methoni, porto lungo la costa sud-occidentale del Peloponneso (*quasi per stagnum venit Methonem*) e giunsero presto fino a Rodi, alla Licia e a Cipro, presso il vescovo Epifanio di Salamina, dove sostarono per una decina di giorni (*post Rhodum et Lyciam, tandem vidit Cyprum, ubi sancti et venerabilis Epiphanii pedibus provoluta, decem ab eo diebus retenta est*). Poco dopo si portarono ad Antiochia, giungendovi in pieno inverno (*Inde brevi cursu transfretavit Seleuciam, de qua ascendens Antiochiam, sancti confessoris Paulini modicum caritate detenta, media hyeme*).[32] A questo punto il racconto di Girolamo subisce un'interruzione, giacché, come da lui stesso dichiarato, non è suo intento fornire un itinerario completo delle peregrinazioni di Paola (ed Eustochio) e si limita quindi a citare i luoghi menzionati nelle Sacre Scritture (Jer., *Ep.* CVIII 8).

Si ritiene comunque altamente probabile che le donne si siano recate poi a Gerusalemme, spingendosi anche oltre, fino al deserto di Nitria, in Egitto. Dalla stessa testimonianza si apprende che infine si stabilirono definitivamente a Betlemme nel 386, dove istituirono tre congregazioni femminili (Jer., *Ep.* CVIII 11-14) e stimolarono ulteriormente il grande teologo nella sua produzione esegetica.[33]

Da un altro epistolario, quello di papa Gregorio Magno, cogliamo informazioni riguardo a Rusticiana, ancora una volta cresciuta in contesto nobile romano (*gloriosa*: Greg., *Ep.* IX 83),[34] tuttavia quasi due secoli dopo rispetto a Giulia Eustochio. Rusticiana da Roma si trasferì a Costantinopoli nell'aprile del 592 e lì scelse di risiedere, con rammarico del pontefice, timoroso che la devota non desiderasse più portare a compimento il proposito di visitare i luoghi santi (Greg., *Ep.* II 27); invece si mantenne in corrispondenza con papa Gregorio I e da un'altra missiva apprendiamo che compì un pellegrinaggio verso la Terrasanta, fino al Monte Sinai.

31. La lettera è composta da Girolamo nel 404, alla morte di Paola, madre di Eustochio. L'intento del religioso fu senz'altro di celebrare la memoria della donna pia, ricordando meticolosamente alla figlia quanto compiuto dalla madre (e di riflesso anche da lei), al fine di consolarla per la perdita.
32. Il viaggio in Oriente di Paola e Eustochio è tema trattato già in Daoust, 1973.
33. Spataro, 2013, p. 11.
34. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, IIB. *Italie*, *s.v.* "*Rusticiana* 2", pp. 1948-1950. In altre epistole è qualificata anche come *patricia*: Greg., *Ep.* IV 46; VIII 22; IX 83; XI 26; XIII 25-26.

Gregorio sembra dubitare di questa missione, forse poiché la nobildonna rientrò comunque troppo presto nella capitale orientale:

> *Excellentiae vestrae scripta suscipiens, libenter agnovi qualiter ad montem Sina perrexerit. Sed credite, ego quoque voluissem vobiscum ire, sed vobiscum minime redire. Quamvis mihi valde difficile sit credere quia ad loca sancta fuistis, Patres multos vidistis. Nam, credo, si vidissetis, tam celeriter ad Constantinopolitanam urbem redire minime poteratis*.[35]

Tuttavia, Rusticiana si distinse soprattutto per atti di evergetismo, come si può cogliere dalla corrispondenza: non esitò ad inviare un suo delegato a Roma con dieci libbre d'oro (equivalenti a 720 *solidi*) tanto per il riscatto di alcuni prigionieri dei Longobardi quanto anche per il mantenimento dei monaci del monastero di S. Andrea, istituito dal papa sul Monte Celio (Greg., *Ep.* VIII 22; XI 26).[36]

### 2.3 Casi di insubordinazione e processi ecclesiastici dal secolo IV al VI

Non si può tacere di una vicenda speciale di esilio, quella del monaco Gioviniano che, al contrario di Eustochio, poco prima del 390, decise di comporre un'opera nella quale criticare l'ascetismo e la tipologia di monachesimo predicata da Girolamo a Roma nella seconda metà del secolo IV.[37] In particolare, nella sua opera

35. Greg., *Ep.* IV 46: "Quando ho ricevuto le lettere di Vostra Eccellenza sono stato felice di sapere che avete raggiunto il monte Sinai, ma mi creda, anch'io avrei voluto venire con voi, ma assolutamente non tornare con voi. Eppure mi è molto difficile credere che siate state nei luoghi santi e abbiate visto molti Padri. Credo infatti che, se li aveste visti, non avreste assolutamente potuto tornare così presto nella città di Costantinopoli" (T.d.A.).
36. Per la vita stessa di Rusticiana come forma di pellegrinaggio formativo, che diede i suoi migliori frutti nell'evergetismo cf. Hector Scerri, 2013, pp. 307-308.
37. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, IIA. *Italie*, *s.v.* "*Iovinianus* 1", pp. 1148-1151. Riguardo a Gioviniano esistono pochi studi, in massima parte realizzati in ambito germanico e da studiosi protestanti, l'unico saggio completo scritto in Italia risale a un secolo fa: Valli, 1924. Più recenti, ma relativi in particolare alla teologia di questo monaco: Duval, 2003; Hunter, 2007. Risulta curiosa una parte del testo di un'epistola che Girolamo destinò a Eustochio nel 383-384: "(…) fuggi anche gli uomini che vedrai coperti di catene, con i capelli lunghi come le donne contro il divieto dell'Apostolo, la barba da caproni, il mantello nero e i piedi nudi per soffrire il freddo. Tutte queste stravaganze sono manifestazioni del demonio. (…) Costoro entrano nella casa dei nobili e seducono le donnicciole *cariche di peccati, che stanno sempre ad imparare senza mai poter giungere alla conoscenza della verità* (II *Tim.* 3,6-7), simulano austerità e fingono lunghi digiuni che protraggono dato che mangiano furtivamente di notte (…)". (Jer., *Ep.* XXII 28). La descrizione di Girolamo sembra anticipare la critica che anni dopo sarà mossa a Gioviniano, il quale effettivamente

principale – oggi perduta, ricordata allora da papa Siricio come *Conscriptio temeraria* (*Ep. ad Episc.* 3) e come *Commentarioli* da Girolamo (*Adv. Jov.* I 1) – sostenne quattro tesi: vergini, vedove e maritate e in generale tutti coloro che furono battezzati come cristiani avrebbero avuto ugual merito di fronte a Dio; i cristiani battezzati non avrebbero dovuto essere considerati peccatori; il digiuno non era ritenibile più meritorio del nutrirsi con rendimento di grazie e, infine, dopo la morte ci sarebbe stata soltanto una distinzione fra beatitudine e dannazione, senza gradazioni.

Riguardo alla vita di Gioviniano si dispone di pochissime informazioni, essendo perduti i suoi scritti, si ricavano soltanto alcune note dai frammenti sparsi inseriti nelle opere di Girolamo, uno fra i suoi più rigidi oppositori, e da commenti al suo operato svolti da Ambrogio e Agostino.[38]

Le dottrine di Gioviniano suscitarono interesse fra molti cristiani, ma fu attaccato da tutta la comunità clericale più autorevole, fu denunciato da un gruppo di devoti aristocratici e condotto di fronte a una sinodo tenutasi a Roma nel 392 (Aug., *Retract.* II 22). Egli fu così condannato da papa Siricio in quanto eretico e fu scomunicato (Siric., *Ep. ad Episc.* 4), sentenza confermata da Ambrogio in una sinodo milanese dell'anno successivo (Ambr., *Ep.* XLII 14).

Nel 398, con un rescritto al *praefectus Urbi* Felice,[39] venne definitivamente condannato a fustigazione e all'esilio sull'isola di Boas o Bavo, lungo la costa dalmata:

> *Idem aa. Felici praefecto Urbi.*
> *Iovinianum sacrilegos agere conventus extra muros urbis sacratissimae episcoporum querella deplorat. Quare supra memoratum corripi praecipimus et contusum plumbo cum ceteris suis participibus et ministris exilio coherceri, ipsum autem machinatorem in insulam boam festina celeritate deduci, prout libuerit, dummodo superstitiosa coniuratio exilii ipsius discretione solvatur, solitariis et longo spatio inter se positis insulis in perpetuum deportari. Si qui autem pertinaci improbitate vetita et damnata*

agli inizi del suo percorso monastico si comportò in modo austero, secondo i più rigidi canoni dell'ascetismo.

38. Da Girolamo apprendiamo per prima cosa lo statuto monacale di Gioviniano: *Nam cum monachum esse se iactitet* (Jer., *Adv. Jov.* I 40). Ambrogio scrisse a papa Siricio a seguito della condanna di Gioviniano (Ambr., *Ad Siric.*) e si occupò soprattutto dei seguaci della dottrina di Gioviniano, i "giovinianisti" (Ambr., *Ep.* LXIII). Agostino inserì alcuni cenni in diverse sue opere (Aug., *De pecc.* III 13; *De nupt.* II 15, 38; *Contra Pel.* I 4; *Contra Jul.* I 4; *Retract.* II 22; *De haer.* 82).

39. *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II, *s.v.* "*Felix* 2", pp. 458-459: L'unico *praefectus Urbi* di nome Felice è attestato nell'anno 398.

*repetiverit, sciat se austeriorem sententiam subiturum. Dat. prid. non. mart. Mediolano Honorio VIIII et Theodosio V* (sic!)[40] *aa. conss.* (412 [398?] mart. 6).[41]

L'isola di Boas era già stata scelta in altri casi precedenti come luogo di confino per i colpevoli di *maiestas* e stregoneria.[42]

Secondo quanto testimoniato da Girolamo nell'opera contro Vigilanzio, un membro del clero di origine gallica sostenitore di alcune tesi di Gioviniano, nel 406 il monaco eretico era già morto, senza modificare il suo comportamento e le sue convinzioni (Jer., *Contra Vigil.* 1).

Ritornando all'epistolario di papa Gregorio I e con uno spostamento di nuovo alla penisola iberica, è possibile scoprire in quattro lettere il ruolo di Giovanni, *defensor* della Chiesa romana,[43] inviato in Spagna per dirimere questioni di diritto canonico.

Nella prima missiva pertinente alla missione di Giovanni, il papa indica al *defensor* la procedura da seguire per verificare l'eventuale correttezza del reclamo dei

40. Si accoglie la correzione di data già formulata da Mommsen: 398 e non 412 e quindi anche la formula di chiusura va corretta in *Honorio VIII et Eutychiano conss.*

41. *Cod. Theod*. XVI 5, 53. La *constitutio* è esaminata analiticamente, soprattutto in quanto unica legge che fornisce ampi dettagli sulle cause, sulle forme e gli scopi dell'esilio di religiosi, da Escribano Paño, 2018, pp. 69-90. Per la traduzione del testo di legge: "Il medesimo a Felice, prefetto della città. Si denuncia che Gioviniano tiene incontri sacrileghi fuori dalle mura della città più sacra. Pertanto, ordiniamo che la suddetta persona sia arrestata e battuta con fruste di piombo e che sia costretta all'esilio con i rimanenti suoi seguaci e ministri. Lui stesso, in quanto istigatore, sia trasportato con tutta fretta all'isola di Boas; gli altri, come meglio credete, a condizione che la banda di superstiziosi cospiratori sia deportata per vivere per sempre su isole solitarie, situate a grande distanza le une dalle altre. Inoltre, se qualcuno, con ostinata depravazione, reiterasse tali atti vietati e condannati, sappia che incorrerà in una sentenza più severa. Datata al giorno prima delle none di marzo, a Milano, nell'anno del nono consolato di Onorio Augusto e del quinto consolato di Teodosio Augusto (*sic*) [Eutichiano, cf. *supra* n. prec.]" (T.d.A.).

42. Escribano Paño, 2018, p. 85 ricorda i casi del secolo IV di Fiorenzo, *magister officiorum* (Amm., XXII 3, 6) e di Imezio, *proconsul Africae* (Amm., XXVIII 1, 23). La *deportatio in insulam* è pena che si ritrova frequentemente nella legislazione tardo antica di ambito religioso.

43. *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire*, IIA. *Italie*, *s.v.* "*Iohannes* 139", p. 1139. L'istituzione del ruolo di *defensor* ecclesiastico in Occidente fu diretta emanazione, a partire dal secolo V, dell'analogo incarico in ambito civile di *defensor civitatis*. Il compito principale fu quello di curare gli affari patrimoniali della Chiesa su uno specifico territorio di competenza. Per una chiara definizione della carica di *defensor ecclesiae* rimando al contributo di Pellegrini, 2003, pp. 542-543 che analizza i diversi ruoli clericali proprio a partire dall'opera gregoriana.

vescovi Gennaro di Malaga e Stefano di sede ignota (Greg., *Ep.* XIII 46),[44] deposti ingiustamente ed esiliati, giacché osteggiati dal governatore bizantino Comiziolo.[45]

A Giovanni è affidato quindi il compito di controllare la regolarità del processo, ossia in particolare il rispetto dei diritti di difesa dell'accusato; qualora fossero poi riscontrate delle irregolarità, sarebbe stata prevista la revoca della sentenza, la penitenza dei giudici che l'avevano pronunciata, la privazione del ruolo di sacerdote del temporaneo sostituto del vescovo e la scomunica di coloro che lo avevano ordinato. Il governatore (oppure il suo erede, qualora il funzionario fosse deceduto) avrebbe dovuto restituire tutto ciò che era stato indebitamente sottratto.

Contestualmente a questa spedizione, come riportato nella seconda epistola, Giovanni è incaricato di indagare sulla condotta dei monaci di un monastero sito sull'isola di Cabrera, presso Maiorca, rei di tenere un comportamento dissoluto e compiere misfatti. La missiva si conclude esplicitando la precisa responsabilità del *defensor*:

> (…) *et ita, quaeque resecatione digna reppererit, sicut canonicus ordo desiderat, congrua ultione corrigere atque eos, quae observare debeant, studeat informare, quatenus emendationis tuae modus et istos ad viam rectae conversationis reducere et te apud nos nullomodo valeat accusare culpabilem*.[46]

44. Si trova una valida analisi dell'intera vicenda in Vallejo Girvés, 1993, pp. 418-426, cui si rimanda anche per tutti gli opportuni richiami bibliografici precedenti relativi all'operato di Gregorio Magno e alla situazione politica e religiosa della penisola iberica sul finire del secolo VI. Il carattere normativo dell'epistola è espresso fin dall'intestazione: "Gregorio al difensore Giovanni che nel nome del Signore si reca in Spagna. Raccolta di norme (*Capitulare*) che il difensore Giovanni deve osservare" (Recchia, 1999, p. 297). Come da prassi l'epistolario di Gregorio I include altre due lettere collegate a questa e relative al *defensor*: la nomina pontificia al ruolo di *defensor*, a garanzia della legittimità dell'operato del funzionario, con la consegna della formula della sentenza secondo la quale giudicare (Greg., *Ep.* XIII 48) e la consegna ufficiale dei testi delle leggi alle quali attenersi (Greg., *Ep.* XIII 49: peraltro, questa epistola è nota giacché in essa compare l'ultima citazione del Digesto di Giustiniano prima della riscoperta alla fine del secolo XI – cf. Fiori, 2020, p. 46). Gennaro successe a Severo nell'episcopato (Isid., *De viris ill.* 43), mentre di Stefano non conosciamo altro.

45. *The Prosopography of the Later Roman Empire*, IIIB, *s.v.* "*Comitiolus* 2", p. 329. Riguardo all'identità e alle funzioni di Comiziolo si rimanda a Vallejo Girvés, 1991, pp. 477-483; Morossi, 2013, pp. 143-153.

46. Greg., *Ep.* XIII 47. Cf. Recchia, 1999, p. 303 (trad. it.): "E così si adoperi per colpire con adeguata punizione ciò che avrà trovato meritevole di eliminazione, come richiede la regola dei canoni, e per istruirli su quello che debbono osservare, di modo che la maniera della tua correzione li riconduca sulla via della retta vita monastica e non renda te in nessun modo colpevole presso di noi".

Il caso del *defensor* Giovanni induce a pensare che anche Basso,[47] presbitero romano del quale fu rinvenuta un'iscrizione commemorativa a Manacor nelle isole Baleari,[48] fosse un delegato pontificio. Il testo epigrafico, datato agli ultimi trent'anni del secolo VI per ragioni paleografiche,[49] fornisce soltanto due dati oltre al formulario onomastico, ossia l'appartenenza alla Chiesa romana e la data di deposizione (13 aprile):

> *Hic re/quie[sc]it Bas(sus), / p(res)b(ite)r S(anc)c(ta)e Ec<c>le/si(a)e Roman(a)e. / Depositus est / in pace id(ibus) Aprilis, / ind(ictione) pr(ima).*[50]

I casi illustrati forse sono pochi, se si considera un campione totale di circa 350 individui, ma possono rappresentare uno spaccato interessante ed esemplare a illustrazione degli spostamenti dei religiosi nell'area mediterranea nella Tarda Antichità.

Le religioni che si svilupparono nel bacino mediterraneo furono fin dalle origini legate alla mobilità.[51] Con le persone viaggiarono reliquie, icone e molto altro, circolarono comunicazioni e fiorirono commerci; il mare è buono agli occhi di Dio – scrisse Basilio di Cesarea – giacché cinge le isole e riunisce le parti più lontane della Terra, facilita i contatti fra i naviganti, fornisce ai mercanti informazioni e ricchezze, permette ai ricchi di esportare i loro beni e benedice i poveri fornendo loro approvvigionamento (Basil., *Hom. IX in Hexaem.* IV 7).

Il Mediterraneo, allora, si sforzava ancora di preservare la sua ecumenicità.

47. Il nominativo è stato ricostruito per la prima volta nell'edizione di Veny, 1965, pp. 74-77; confermato poi anche in Zucca, 1998, p. 250. Vallejo Girvés, 1993, p. 424, n. 177 ha proposto anche l'identificazione di Basso con il presbitero omonimo della basilica di S. Pudenziana che ha sottoscritto gli atti della sinodo di Roma del luglio 595 (Greg., *Ep.* V 57a) (tesi già sostenuta in Lambert, *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques VI*, 1932, *s.v.* "Baléares", col. 369), inviato in Spagna come *defensor ecclesiae*.
48. L'epigrafe è stata trovata nel cimitero paleocristiano di Son Peretó a Manacor, incisa su una lastra di arenaria.
49. Cf. Veny, 1965, pp. 74-77; Vizcaíno Sánchez, 2007, pp. 751-752.
50. *CIBal* 63: "Qui riposa Basso, presbitero di Santa Romana Chiesa. È stato sepolto in pace, alle idi di aprile della prima indizione" (T.d.A.).
51. Horden & Purcell, 2000, pp. 439-449.

## Bibliografía

Acerbi, Silvia (2021). Imperatrici e monaci. Narrazioni agiografiche di incontri a palazzo (secoli IV-VII). *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 21, pp. 1-23.

Acerbi, Silvia & Teja, Ramón (2007). Del desierto a la Gran Ciudad. Viajes de monjes a la Corte de Constantinopla. In Cortés Arrese, 2007, pp. 75-104.

Andreau, Jean & Virlouvet, Catherine (2002). *L'information et la mer dans le monde antique.* Rome: École Française de Rome.

Bartolotta, Salvatore & Tormo-Ortiz, Mercedes (2019). Egeria, testimone dello scambio epistolare tra donne nell'antichità cristiana. *Estudios Románicos*, 28, pp. 47-63. https://doi.org/10.6018/ER/379691.

Baura, Eduardo & Puig, Fernando (eds.) (2020). *La responsabilità giuridica degli enti ecclesiastici*. Milano: Giuffrè Francis Lefebvre.

Bianchi, Davide (2023). L'importazione di reliquie orientali nella tarda antichità. Connessioni sacre tra l'*Italia annonaria* e la Terra Santa. *Mitteilungen zur christlichen Archäologie*, 29, pp. 87-100.

Blaudeau, Philippe (2006). *Alexandrie et Constantinople, 451-491. De l'histoire à la géo-ecclésiologie.* Rome: École Française de Rome.

Bremenkamp, Adrian, Michalsky, Tanja & Zimmermann, Norbert (2023). *Importreliquien in Rom von Damasus I. bis Paschalis I. Akten der Internationalen Konferenz Deutsches Archäologisches Institut Rom, Bibliotheca Hertziana – Max-Planck-Institut für Kunstgeschichte, 12.-14. Oktober 2020*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Brown, Peter (1971). The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity. *The Journal of Roman Studies*, 61, pp. 80-101.

Burgess, Richard W. (1993). *The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana. Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire.* Oxford: Clarendon Press.

Caltabiano, Matilde (1996). Litterarum lumen. *Ambienti culturali e libri tra il IV e il V secolo.* Roma: Institutum patristicum Augustinianum.

Camplani, Alberto (2004). L'autorappresentazione dell'episcopato di Alessandria tra IV e V secolo. Questioni di metodo. *Annali di storia dell'esegesi*, 21, pp. 147-185.

Cavallo, Guglielmo (2011). Libri, lettura e biblioteche nella tarda antichità. Un panorama e qualche riflessione. *Antiquité Tardive*, 18, pp. 9-19.

Chiesa, Paolo (2015). Scopi e destinatari delle traduzioni dal greco nel medioevo latino: una prospettiva politica. In Costa, 2015, pp. 117-133.

Colombi, Emanuela (2015). La presenza dei Padri greci nelle biblioteche dell'Occidente medievale. In Costa, 2015, pp. 65-103.

Consolino, Franca Ela (2006). Tradizionalismo e trasgressione nell'élite senatoria romana: ritratti di signore tra la fine del IV e l'inizio del V secolo. In Lizzi Testa, 2006, pp. 65-140.

Cooper, Kate & Hillner, Julia (2007). *Religion, Dinasty, and Patronage in Early Christian Rome, 300-900*. Cambridge: Cambridge University Press.

Corsi, Dinora (1999). *Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento.* Roma: Viella.

Cortés Arrese, Miguel (ed.) (2007). *Caminos de Bizancio* (75-104). Cuenca: Ediciones de la UCLM.

Coscarella, Adele & De Santis, Paola (eds.) (2012). *Martiri, santi, patroni. Per un'archeologia della devozione. X CNAC, Cosenza, 15-18.09.2010.* Rende: Università della Calabria.

Costa, Stefano (ed.) (2015). *Miscellanea Graecolatina, III*. Roma: Bulzoni.

Cremaschi, Lisa (2013). *Donne di comunione. Vite di monache d'oriente e d'occidente*. Magnano: Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose.

Cvetković, Carmen A. & Gemeinhardt, Peter (2019). *Episcopal Networks in Late Antiquity. Connection and Communication across Boundaries.* Berlino: De Gruyter.

Daoust, Joseph (1973). Lieux Saints. Le voyage de Jérôme et Paula. *Bible et Terre Sainte*, 148, pp. 6-20.

de Ligt, Luuk & Tacoma, Laurens E. (2016). *Migration and Mobility in the Early Roman Empire*. Leiden: Brill.

De Salvo, Lietta (1988). Distribuzione geografica dei beni economici, provvidenza divina e commercio nel pensiero dei padri. *Hestiasis*, 2, pp. 103-118.

De Salvo, Lietta (2002). Mare, commercio e informazione privata nella tarda Antichità. In Andreau & Virlouvet, 2002, pp. 299-319.

Destephen, Sylvain (2016). *Le voyage impérial dans l'Antiquité tardive. Des Balkans au Proche-Orient.* Paris: De Boccard.

Duval, Yves-Marie (2003). *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV^e^ et au débout du V^e^ siécle.* Roma: Institutum patristicum Augustinianum.

Ellis, Linda & Kidner, Frank L. (eds.) (2004). *Travel, Communication and Geography in Late Antiquity. Sacred and Profane*. Aldershot & Burlington: Ashgate.

Elm, Susanna (1989). Perceptions of Jerusalem Pilgrimage as Reflected in Two Early Sources on Female Pilgrimage (3rd and 4th Centuries AD). *Studia Patristica*, 20, pp. 219-223.

Engberg, Jakob *et alii* (2016). *Clerical Exile in Late Antiquity*. Berlino: Peter Lang.

Escribano Paño, María Victoria (2018). *Superstitiosa coniuratio soluatur.* Jovinian's Exile in Cod. Thds. 16.5,53 (398). In Rohmann *et al.*, 2018, pp. 69-90.

Filipová, Alžběta Ž. (2014). Circulation of Blood, Clay, and Ideas. The Distribution of Milanese Relics in the Fourth and Fifth Centuries. *Convivium*, 1.1, pp. 64-75.

Fink-Errera, Guy (1952). Remarques sur quelques manuscrits en écriture "wisigothique". *Hispania Sacra. Revista española de historia eclesiástica*, 5, pp. 381-389.

Fiori, Antonia (2020). La decretale *Si culpa tua* e la responsabilità degli enti morali nel diritto canonico classico. In Baura & Puig, 2020, pp. 33-76.

Frasca, Elena (ed.) (2019). *Il valore e la virtù. Studi in onore di Silvana Raffaele*. Acireale: Bonanno.

Frigerio, Giancarlo *et alii* (eds.) (1995). *L'antica via Regina. Tra gli itinerari stradali e le vie d'acqua nel comasco. Raccolta di studi*. Como: Società Archeologica Comense.

Garsoïan, Nina G. (1998). L'Arménie. In Mayeur *et al.*, 1998, p. 1138.

Gillett, Andrew (2012). Communication in Late Antiquity. In Scott Fitzgerald, 2012, pp. 815-848.

Gonzalez, Martin (ed.) (1991). *El Concilio III de Toledo. XIV Centenario. 589-1989*. Toledo: Arzobispado de Toledo.

Gritti, Elena (2018-2019). *Prosopografia romana fra le due* partes Imperii *(98-604). Contributo alla storia dei rapporti fra* Transpadana *e* Oriens. Bari: Edipuglia.

Hass, Christopher (1997). *Alexandria in Late Antiquity. Topography and Social Conflict.* Baltimora: The Johns Hopkins University Press.

Hector Scerri, Msida (2013). Life as a Journey in the Letters of Gregory the Great. *Studia Patristica*, 69, pp. 305-310.

Hillner, Julia (2014-2017). *Migration of Faith. Clerical Exile in Late Antiquity (325-600)* [website]. https://blog.clericalexile.org.

Horden, Peregrine & Purcell, Nicholas (2000). *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History.* Hoboken, NJ: Blackwell.

Hunter, David G. (2007). *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity. The Jovinianist Controversy.* Oxford: Oxford University Press.

Jenal, Georg (1997). Il monachesimo femminile in Italia tra tardo-antico e medioevo. In Zarri, 1997, pp. 17-39.

Kosiński, Rafał (2016). *Holiness and Power. Constantinopolitan Holy Men and Authority in the 5th Century*. Berlino: De Gruyter.

Kulhánková, Markéta (2023). "I Went Aboard a Ship and Reached Byzantium". The Motif of Travel in Edifying Stories. In Mitrea, 2023, pp. 90-102.

Liebeschuetz, Wolf (2017). Theological and Political Aspects of the Council of Chalcedon. *Scripta Classica Israelica*, 36, pp. 105-121.

Lizzi Testa, Rita (ed.) (2006). *Le trasformazioni delle élites in età tardoantica. Atti del convegno internazionale (Perugia, 15-16 marzo 2004)*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Lo Cascio, Elio & Tacoma, Laurens E. (2016). *The Impact of Mobility and Migration in the Roman Empire*. Leiden: Brill.

Luraschi, Giorgio (1995). La strada Regina. Inquadramento storico. In Frigerio *et al.*, 1995, pp. 59-75.

Martorelli, Rossana (2010). Vescovi esuli, santi esuli? La circolazione dei culti africani e delle reliquie nell'età di Fulgenzio. In Piras, 2010, pp. 453-510.

Martorelli, Rossana (2012). La circolazione dei culti e delle reliquie in età tardoantica ed altomedievale. In Coscarella & De Santis, 2012, pp. 231-263.

Mascoli, Patrizia (2021). *Sidonio Apollinare. Epistolario.* Roma: Città Nuova.

Mastrorosa, Ida Gilda (2013). Girolamo e l'ascetismo muliebre tardoantico. A proposito di un recente studio sul monachesimo femminile. *Giornale Italiano di filologia*, 65, pp. 354-362.

Mayeur, Jean-Marie, Pietri Charles e Luce, Vauchez, André & Venard, Marc (eds.) (1998). *Histoire du Christianisme des origines à nos jours, III. Les Églises d'Orient et d'Occident*. Tournai: Desclée.

Mazzei, Rita (2009). *Donne in viaggio, viaggi di donne. Uno sguardo nel lungo periodo*. Firenze: Le Lettere.

McCormick, Michael (2008). *Le origini dell'economia europea. Comunicazione e commercio, 300-900 d.C.* Milano: Vita e pensiero.

Meeks, Elijah & Scheidel, Walter (2012-). *ORBIS. The Stanford Geospatial Network Model of the Roman World* [website]. https://orbis.stanford.edu.

Mitrea, Mihail (ed.) (2023). *Holiness on the Move. Mobility and Space in Byzantine Hagiography*. London: Routledge.

Morossi, Daniele (2013). The Governors of Byzantine Spain. *Bizantinistica. Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 15, pp. 131-156.

Pane, Riccardo (2005). *Ełišē. Storia di Vardan e dei martiri armeni*. Roma: Città Nuova.

Pellegrini, Pietrina (2003). L'"*ordo clericorum*" in Gregorio Magno. Identità, rappresentazione, storia. *Annali di studi religiosi*, 4, pp. 505-557.

Piras, Antonio (ed.) (2010). Lingua et ingenium: *studi su Fulgenzio di Ruspe e il suo contesto*. Ortacesus: Sandhi.

Preiser-Kapeller, Johannes *et alii* (2020). *Migration Histories of the Medieval Afroeurasian Transition Zone. Aspects of Mobility between Africa, Asia and Europe, 300-1500 C.E.* Leiden: Brill.

Recchia, Vincenzo (1999). *Opere di Gregorio Magno*. V/4. *Lettere*. Roma: Città Nuova.

Rapp, Claudia *et alii* (2023). *Mobility and Migration in Byzantium. A Sourcebook*. Vienna: Vienna University Press.

Rohmann, Dirk *et alii* (2018). *Mobility and Exile at the End of Antiquity*. Berlino: Peter Lang.

Rougé, Jean (1978). Ports et escales dans l'Empire tardif. In *Navigazione mediterranea nell'Alto Medioevo. Settimane di studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo (Spoleto, 14-20 aprile 1977)*. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, pp. 67-128.

Scott Fitzgerald, Johnson (ed.) (2012). *The Oxford Handbook of Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

Silvestre, Maria L. & Valerio, Adriana (1999). *Donne in viaggio. Viaggio religioso, politico, metaforico*. Roma & Bari: Laterza.

Soraci, Cristina (2019). Quando la santità si propaga. *Imitatio exempli* e influenza sociale. Il caso di Melania Iuniore. In Frasca, 2019, pp. 349-362.

Sotinel, Claire (2004). How Were Bishops Informed? Information Transmission across the Adriatic Sea in Late Antiquity. In Ellis & Kidner, 2004, pp. 63-72.

Spataro, Roberto (2013). Il "genio femminile" nella storia della Chiesa. Episodi tratti dalla storia antica. *Saeculum Christianum*, 20.1, pp. 7-14.

Tavolieri, Claudia (2018). *Vita di Melania la giovane, monaca e pellegrina. Alcune riflessioni sulla tarda antichità.* Roma: Aracne.

Torres Rodríguez, Casimirus (1957). Peregrinos de Oriente a Galicia en El Siglo V. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 12, pp. 53-64.

Vallejo Girvés, Margarita (1991). Bizancio ante la conversión de los Visigodos. Los obispos Jenaro y Esteban. In Gonzalez, 1991, pp. 477-484.

Vallejo Girvés, Margarita (1993). *Bizancio y la España tardoantigua (ss. 5.-8.). Un capítulo de historia mediterránea*. Madrid: Universidad de Alcalá de Henares.

Valli, Francesco (1924). Un eretico del secolo IV. Gioviniano. *Didaskaleion*, 2, pp. 1-66.

Veny, Cristóbal (1965). *Corpus de las inscripciones baleáricas hasta la dominación árabe.* Roma: Consejo superior de investigaciónes científicas. Delegación de Roma.

Vizcaíno Sánchez, Jaime (2007). *La presencia bizantina en Hispania (siglos VI-VII). La documentación arqueológica.* Murcia: Universidad de Murcia.

Wipszycka, Eva (1996). *Études sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive.* Roma: Institutum patristicum Augustinianum.

Zarri, Gabriella (ed.) (1997). *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi. Atti del VI Convegno del "Centro di Studi Farfensi", Santa Vittoria in Matenano, 21-24 settembre 1995*. Verona: Il Segno dei Gabrielli.

Zucca, Raimondo (1998). *Insulae Baliares. Le isole Baleari sotto il dominio romano*. Roma: Carocci.

# La κωμασια en el Egipto grecorromano. Un análisis religioso, historiográfico y semántico

## The Κωμασια in Graeco-Roman Egypt. A Religious, Historiographical And Semantical Analysis

**Esperanza Macarena Ródenas Perea**
Universidad Pablo de Olavide
emrodper@upo.es – https://orcid.org/0000-0004-1711-8352

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Esperanza Macarena Ródenas Perea, "La κωμασία en el Egipto grecorromano. Un análisis religioso, historiográfico y semántico", *ARYS*, 23 (2025), pp. 101-132.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.8857

Recepción: 13/09/2024 | Aceptación: 30/01/2025

## RESUMEN

Κωμασία ("procesión") y sus derivados (como κωμαστής, "persona que transporta imágenes") son términos que aparecieron de una manera completamente nueva en el Egipto grecorromano. Aunque la κωμασία pertenezca al ámbito de las procesiones, en lengua griega en Egipto se conocen igualmente otras palabras que hacen referencia al rito procesional, como πομπή, πομπαγωγία o ἐξοδεία, por lo que hoy día existe un debate sobre el significado concreto de κωμασία. Hay, así, quien considera que se trataba de una ceremonia celebrada con ocasión del *adventus* o llegada de un personaje importante, mientras que otros defienden que la κωμασία sería una procesión en la que se transportaban las imágenes de los dioses. Finalmente, algunos autores hacen hincapié en su posible vertiente oracular. De todos estos planteamientos, me centraré en particular en la definición de κωμασία como la procesión que transporta imágenes de los dioses. La movilidad de las estatuas de los dioses en Egipto, en torno a la cual se articularon algunas de sus fiestas religiosas más significativas (como el festival de Opet o la Bella Fiesta del Valle, entre muchas otras), permiten interrogarse sobre la originalidad de la κωμασία y de sus derivados. Para tratar de contribuir a aclarar su significado, en el siguiente artículo analizaré la κωμασία y sus derivados en varios frentes: su origen etimológico, su contextualización en el ámbito general de las procesiones en Egipto, el debate acerca de su significado y su evolución diacrónica, en la que pudo intervenir la convivencia entre las costumbres egipcias y la progresiva adopción de rasgos grecorromanos vinculados al culto de los dioses y de los gobernantes.



## PALABRAS CLAVE

Culto imperial; Egipto grecorromano; *Komasía*; *Komastes*; Procesión.



## ABSTRACT

Κωμασία ("procession") and its derivatives (such as κωμαστής, "one who carries images") are words that appear in an entirely new way in Graeco-Roman Egypt. However, even if the κωμασία is related to processions, many other Greek words referring to the processional rite are also attested in Egypt, such as πομπή, πομπαγωγία o ἐξοδεία, which is why there is still a debate about the specific meaning of κωμασία. Some authors claim that it was a ceremony held on the *adventus* or arrival of an important individual, whereas others believe that it was a procession where images of the gods were carried. Finally, other scholars emphasize its oracular aspect. From all of these definitions, I will focus on the κωμασία as a procession where the images of the gods were carried. The mobility of the statues of the gods in Egypt, around which some of its most important religious festivals were articulated (such as the Opet Festival, the Beautiful Feast of the Valley, among others), make us ponder about the originality of the term κωμασία and its derivatives. To try to clarify its meaning, in this paper I will analyze several aspects of the κωμασία and its derivatives: their etymology, their contextualization within the general context of processions in Egypt, the debate on its meaning as well as their diachronic evolution, where both Egyptian tradition and the progressive adoption of Graeco-Roman traits related to the cult of the gods and the rulers may have intervened.



## KEYWORDS

Graeco-Roman Egypt; Imperial cult; *Komasía*; *Komastes*; Procession.

## 1. Introducción. El movimiento de las imágenes en las procesiones festivas de época dinástica y la terminología procesional en Egipto

En las procesiones egipcias – designadas comúnmente en lengua egipcia *prt/prw* ("salida") o *sḫʿy*[1] ("causar la aparición de un dios") –, asistimos al único momento en el que el devoto podía ver la capilla o la imagen del dios, normalmente confinada en el santuario de su templo. Los sacerdotes transportaban a cuestas la barca sagrada con la estatua del dios, que yacía atesorada dentro de una capilla de madera, alrededor de la ciudad, la aldea o el templo, en lo que se entendía como el viaje sagrado de la divinidad. Las procesiones se realizaban siguiendo un calendario, de forma regular o puntual, y solían componerse de varias partes.[2]

Al inicio de la procesión solía desfilar el capellán con un incensario para ahuyentar posibles fuerzas malignas. Detrás de él marchaba la barca sagrada del dios o las barcas de varios dioses. Para poder reconocer al dios que viajaba en la barca, en la proa y la popa de las barcas solían figurar la cabeza de dicho dios y otras insignias sagradas. Diversos sacerdotes desfilaban en la procesión entonando

1. Stadler, 2008, p. 3. Para los términos egipcios, consultar el TLA: *pr.t*, (ID 60280); *pr.w*  (ID 61140), *sḫʿ*,  (ID 141800). En demótico también se utilizaba *pr* ("procesión", TLA ID d1990), *ḥʿ* ("procesión, festival, ascensión, aparición", TLA ID dm699) y el verbo *ṯ̈j-ʿq* ("procesionar", TLA ID dm6977). Del egipcio y demótico *pr* surgiría la palabra copta ⲡⲁⲩⲣⲉ ("crecer, crecimiento", TLA ID C2944) y ⲡⲉⲓⲣⲉ ("salida, relato", TLA ID C2871; Černý, 1976, p. 127). El egipcio y demótico *ḥʿ* daría lugar al copto ϣⲁ ("festival, ascensión", TLA ID C5684). Desconozco el término exacto para "procesión" en copto, aunque Crum traduce ⲡⲉⲙⲡⲓⲙⲟⲗϩ por "procesión con gongs" (Crum, 1939, p. 166).
2. Sauneron, 1960, pp. 107-110; Cabrol, 2001, pp. 1-4 y 711-712. La duración de la procesión dependía, naturalmente, de la fiesta.

himnos, mientras a su alrededor se aglomeraba la multitud en un ambiente de fiesta y algarabía.[3]

A partir del Reino Nuevo, la práctica oracular dentro de la procesión cobró predominancia. De tal modo, durante las paradas que la procesión realizaba a lo largo del trayecto, la población podía acercarse y hacerle una pregunta al dios. Los sacerdotes movían la barca a modo de respuesta: si se movía hacia adelante, la respuesta era afirmativa, mientras que si reculaba la respuesta era negativa.[4] Si bien la vertiente oracular solo formaba parte de uno de los muchos elementos que componían la procesión y el aspecto predominante en numerosos festivales seguía siendo el traslado o la visita del dios o los dioses hacia un lugar determinado, durante el Reino Nuevo algunos faraones cuyo ascenso al poder había resultado controvertido, como Hatshepsut, Tutmosis IV o Horemheb, utilizaron el oráculo procesional como una forma de legitimación monárquica.[5]

De tal modo, Silke Roth es de la opinión de que, en mayor o menor medida, todos los grandes festivales egipcios poseían numerosos niveles de significado, y uno de ellos era la legitimación faraónica. Aunque este no era siempre el aspecto más primordial del festival o la procesión, el rey solía participar, en teoría, en las fiestas más significativas:[6] en el festival de Opet,[7] la tríada divina de Karnak (Amón-Ra, Mut y Khonsu) visitaba al Amón-Ra de Luxor para recuperar su energía y transmitirla al *ka* del rey – y así asegurar su naturaleza como intermediario entre la esfera humana y la divina –; en la Bella Fiesta del Valle,[8] la imagen de Amón visitaba a los reyes difuntos y era acompañado por el gobernante; en el festival de Min[9] se

3. Sauneron, 1960, pp. 107-110. No siempre el dios iba custodiado en una capilla dentro de una barca sagrada; en Buta el dios Min desfilaba al aire libre en un carruaje (Sauneron, 1960, p. 93). Sobre la procesión y el material arqueológico relativo a las procesiones tebanas, ver Cabrol, 2001. Sobre la iconografía de la barca procesional en época dinástica (Reino Nuevo), ver Karlshausen, 2009.
4. Sauneron, 1960, p. 95; Baines, 1991, pp. 171-172; Fukaya, 2012a, pp. 191-195.
5. Fukaya, 2012b, pp. 1-3.
6. El protagonista de la fiesta y de la procesión, por lo general, siempre es el dios (Cabrol, 2001, pp. 711-715). Para bibliografía sobre la relación entre la realeza y los festivales, ver Fairman, 1958; Refai, 1998; Roth, 2006.
7. Para bibliografía sobre el festival de Opet, ver Darnell, 2008; Fukaya, 2012a, 2012b, 2019.
8. Para bibliografía sobre la Bella Fiesta del Valle, ver Schott, 1953, LÄ: *Talfest*; Bietak, 2012; Fukaya, 2019.
9. Para bibliografía sobre el festival de Min, ver Bleeker, 1956; Marion, 2022.

celebraban ritos para velar por la continuidad del gobierno real; y en el festival *sed*[10] se renovaba el poder del cargo faraónico.[11]

La visita que se realizaban los dioses entre ellos, uno de los elementos primordiales de la procesión, también se aprecia en época ptolemaica, como se ve en el encuentro de Horus de Edfu con Hathor de Dendera, donde el rey o su representante[12] también acudían a la ceremonia.[13] Sin embargo, que la imagen del dios visite al monarca se constata también en algunas celebraciones. Uno de los casos más conocidos es la Bella Fiesta del Valle (*ḥb-n-ỉnt)*[14] ya mencionada, que en griego se conocía como la διάβασις εἰς τὰ Μεμνόνεια[15] ("la travesía de Amón hacia las *Memnoneia*").[16] En época dinástica, la estatua de Amón era llevada hacia la orilla occidental del Nilo donde visitaba primero el "Templo de los Millones de Años" del faraón reinante para confirmar su poder, y después visitaba los templos de los gobernantes difuntos.[17]

---

10. Para bibliografía sobre el festival *sed*, ver LÄ: *Sedfes*t; Uphill, 1965; Hornung & Staehelin, 2006, entre otros.
11. Roth, 2006, pp. 208-213; Stadler, 2008, p. 6. Para un análisis en detalle del componente real en el festival de Min, ver Roth 2006, pp. 220-226. Para el mismo análisis en el festival *sed*, ver Roth, 2006, pp. 226-233.
12. Tradicionalmente se ha considerado que el rey era el único intermediario entre la divinidad y la esfera humana debido a su supuesta capacidad como único sacerdote legítimo. En aquellas ceremonias donde el rey no podía acudir, su rol lo desempeñaba un sacerdote que adoptaba la función sacerdotal del rey. No obstante, esto sido rebatido por Baines, argumentando que la idea de que el faraón era el único sacerdote legítimo es una construcción moderna (Baines, 2021, pp. 73-77 y 96-97).
13. Bonnet, 1952b, pp. 610-611; Stadler, 2008, pp. 4-5. Para bibliografía sobre el festival del encuentro entre Horus de Edfu y Hathor de Dendera, ver Preys, 2000; Coppens, 2009. Para bibliografía sobre las fiestas en los templos de Edfu y Dendera, ver Alliot, 1956 para Edfu. Para Dendera, ver la colección *Le temple de Dendara I-XV* (1934-2007) y la colección *Traduction et index phraséologique I-VI* (1997-2004) del IFAO y del OLA.
14. Para el término egipcio, consultar TLA: *ḥ³b-n-jn.t*, (ID 103440). Para el debate sobre la Bella Fiesta del Valle y su relación con el Festival de la Década en época grecorromana, ver Dogaer, 2020; Smith, 2020-2023.
15. La orilla occidental de Tebas.
16. *P.Tor.Choach.* 12: (...) εἰς τὸ Ἡραῖον εἰσιόντας τὸ ὅμοιον ἐπιτελεῖν καὶ ἐν ταῖς κατ᾽ ἐνιαυτὸν γινομένας τοῦ Ἄμμωνος διαβάσεσιν εἰς τὰ Μεμνόνεια προάγοντος τῆς κωμασίας τὰς καθηκούσας αὐτοῖς λειτουργίας ἐπιτελεῖν καὶ χοαχυτοῦντας καὶ εἶναι αὐτῶν γέρας: "(…) y (después) iban al templo de Hera y hacían lo mismo, y en las travesías anuales de Amón a las Memnoneia llevaban a cabo los servicios litúrgicos que precedían a la procesión, y también realizaban ofrendas por los muertos, y esto era para ellos un honor (…)" (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Wilcken, 1935, pp. 162, 8, 20-8, 22).
17. Stadler, 2008, p. 7; Dogaer, 2020, pp. 208-209.

Como veremos más adelante, en el *P.Tor.Choach* 12 (117 a.C.) de mediados de época ptolemaica, la procesión de la Bella Fiesta del Valle seguía celebrándose – con ciertos cambios[18] – y esta era llamada κωμασία. También hay ejemplos de la visita de un dios al palacio real, como el viaje que realizaban Montu y Harendotes desde el templo de Medamud en Tebas a la corte del faraón, cuyas imágenes permanecían en las salas palaciegas donde se les realizaban sacrificios para luego ser devueltas al templo al día siguiente.[19] Por último, en el festival *sed*, jubileo real en el que se renovaba la energía del cargo faraónico y se festejaba la continuación del reinado del gobernante vivo, las estatuas de los dioses venidos de distintas partes de Egipto también acudían, según Serge Sauneron, a la ceremonia.[20]

Las fuentes egipcias en griego utilizan diversos términos para referirse al rito procesional aparte de κωμασία. En los decretos ptolemaicos, es decir, los decretos religiosos basados en los encuentros entre el sacerdocio y los gobernantes lágidas como el de Roseta[21] o Canopo,[22] el término que se utiliza es ἐξοδεία[23] ("salida procesional"). En la versión egipcia del decreto de Rosetta, ἐξοδεία es traducido por *pr* en jeroglífico ("salida") y por *ḫꜥ* en demótico ("aparecer"), por lo que sí parece haber una equivalencia semántica entre el jeroglífico y el griego.[24] No

18. Dogaer, 2020, pp. 211-212 y 214; Smith, 2020-2023, pp. 49-51, 53-55 y 62-63. Dogaer considera que la celebración de la Bella Fiesta del Valle desapareció probablemente en época grecorromana: bien bajo el reinado de Ptolomeo IX tras haber sofocado la revuelta tebana del año 88 a.C., bien a comienzos de la era romana cuando el prefecto Cornelio Galo pacificó la región (Dogaer, 2020, p. 214). Smith, en cambio, defiende que hay testimonios que demuestran que la Bella Fiesta del Valle continuó celebrándose hasta después del período ptolemaico y quizás hasta el siglo II d.C. (Smith, 2020-2023, pp. 46 y 63-65).
19. *P.Boulaq* 18. Para más información sobre el templo de Medamud en general, los registros arqueológicos y su actividad cultual, ver Relats Montserrat, 2016.
20. Sauneron, 1962, p. 48. Las estatuas de los dioses egipcios en los templos, receptáculos en los que venía a residir el dios, eran objeto de culto diario. Estas se lavaban, vestían y se alimentaban a través del ritual de Apertura de la Boca (Clarysse, 2010, pp. 274-277; Eaton, 2013, p. 19). Sobre el culto diario a las estatuas y su relación con el ritual de Apertura de la Boca, ver Fischer-Elfert, 1998; Moret, 1998; Eaton, 2013.
21. *OGIS* 90: ἐν αἷς ἐξοδεῖαι τῶν ναῶν γίνονται.
22. *OGIS* 56: ὅταν αἱ ἐξοδεῖαι καὶ πανηγύρεις.
23. De ἐξοδεύω, "salir, partir" (*LSJ*, 38574-38576). El *LSJ* traduce ἐξοδεία [τῶν ναῶν] como "procession from the shrines" (38573-38575).
24. *BM EA* 24 = *OGIS* 90, sección 43. En jeroglífico: *jr jrf ḥp(r) ḥ³b.(w) wr.(w) pr(j) nṯr m qb.t=f šps r-s³ pr=f*, "cuando se celebran grandes fiestas en las que el dios sale de su augusto templo y fuera de su casa" (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Quirke & Andrews, 1988). En demótico: *i.ir n³ ḥb.w ỉ.w ntj-ỉw=w dj.t ḫꜥ n³ nṯr.w*, "cuando se celebran festivales importantes en los que hacen

obstante, según Antonia Bellantuono, la ἐξοδεία estaba asociada a procesiones relacionadas con mujeres, y en concreto con los honores póstumos rendidos en los decretos a princesas y reinas ptolemaicas.[25]

Françoise Dunand propuso, a la hora de establecer diferencias entre la πομπή y la κωμασία, que el uso del término πομπή, la palabra tradicional griega para referirse a la procesión, en los papiros egipcios es muy reducido[26] en comparación con el término κωμασία, que como veremos a continuación, aparece con frecuencia en la documentación papirológica. En cambio, Dunand considera que πομπή se ve sustituido por el término πομπαγωγία en los papiros.[27] Para Dunand la diferencia principal entre πομπή y κωμασία reside en quien participa en ella. En el caso de la κωμασία, los participantes fundamentales serían los sacerdotes (ἱερέις), que según el *Gnomon del Idios Logos*, una serie de regulaciones sobre el sacerdocio y disposiciones judiciales en Egipto de época augustea,[28] gozarían de prioridad y privilegios con respecto a los παστοφόροι, sacerdotes de rango menor. Por otro lado, en la πομπή participaría el público y no solo exclusivamente el sacerdocio.[29] Françoise Perpillou-Thomas y Philippe-Alexandre Broder utilizan la distinción de Dunand para recalcar la importancia del clero a la hora de mediar entre la imagen del dios y la población en Egipto y esto es lo que explica, según Broder, que la κωμασία sea una procesión que remonta a una tradición indígena egipcia y que esté liderada por sacerdotes.[30] Como

---

aparecer a los dioses" (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Quirke & Andrews, 1988). En griego: καὶ ἐν ταῖς μεγάλαις πανηγύρεσιν, ἐν αἷς ἐξοδεῖαι τῶν ναῶν γίνονται, "y en los grandes festivales en los que tienen lugar las procesiones de los santuarios". Este pasaje y todo el decreto de Rosetta en general se puede consultar en su totalidad en *The Rosetta Stone Online Project*, realizado por el Excellence Cluster Topoi y el Institut für Archäologie de la Universidad Humboldt de Berlín (Werning & Lincke). La sección 43 se puede consultar en: http://rosettastone.hieroglyphic-texts.net/sections/section-43/.

25. Bellantuono, 2019, pp. 64-66.
26. Hay ejemplos de πομπή en los papiros, pero todos son del s. VI d.C. en adelante y en relación con juegos circenses (*P.Harrauer* 56; *P.Bingen* 128; *P.Oxy.* LXXIX 5215 y XXXIV 2707). Sí que aparecen con frecuencia términos derivados de πομπή, como εκπομπή, καταπομπή, προπομπή, αναπομπή, etc. En epigrafía solo encontramos el derivado θεόπομπος (*SEG* XVI 864, 22; *SB* I 1473; *Graffites d'Abydos* 225).
27. Dunand, 1969, p. 310. No obstante, el término πομπαγωγία solo aparece en los papiros a partir del s. II d.C. y los ejemplos también son reducidos (*P.Oxy.* XVII 2127; XVIII 2186; XXXVI 2768; XLIII 3101; XLIII 3102; *PSI* V 457; *SB* VI 9161-9162; *BGU* XI 2118). El *LSJ* traduce πομπαγωγία como "conduct of a procession" (88157-88159).
28. Speidel, 2013, pp. 1-2.
29. Dunand, 1969, p. 311.
30. Perpillou-Thomas, 1993, pp. 217-218; Broder, 2008, pp. 121-135.

veremos más adelante, Clemente de Alejandría utiliza tanto κωμασία como πομπή en sus escritos para quizás diferenciar la procesión egipcia de la procesión griega.[31]

El significado de κωμασία ha originado debate acerca de su significado. En un pasaje de Clemente de Alejandría y en el *P.Tor.Choach.* 12 se utiliza el término griego κωμασία para designar procesiones de dioses egipcios, pero hay muchos más ejemplos de κωμασία en las fuentes. Por tanto, resulta conveniente examinar este término y sus derivados para intentar determinar cuál era el significado exacto del término griego, a qué realidad cultural se aplicó en Egipto y la evolución que pudo experimentar a lo largo del tiempo.

## 2. Semántica y etimología

Κωμασία y sus derivados proceden del verbo griego κωμάζω,[32] que hace referencia a la idea de celebrar en comunidad, de procesionar o de celebrar el κῶμος,[33] un tipo de desfile o canto que se caracterizaba por la algarabía festiva y la ebriedad de sus integrantes. Estos últimos eran llamados κωμασταί y estaban relacionados con Dioniso y sus festivales.[34] Por ende, κωμάζω significaba de forma general participar en una procesión festiva, como revelan testimonios de Píndaro[35] o Demóstenes.[36]

En ocasiones, κωμάζω o κωμάζειν también podía significar de forma genérica disfrutar o divertirse. De hecho, Aristóteles explica que, si bien el género teatral de la comedia (κωμῳδία) se asemeja etimológicamente a κωμάζειν, y en ambas palabras se halla la noción de divertirse, el término κωμῳδία no procedería del verbo κωμάζειν, sino de los κῶμαι o aldeas por los que el κῶμος solía procesionar.[37] Por último, el diccionario Liddle-Scott (LSJ) recoge que, en Egipto, el verbo

31. Perea Yébenes, 2016, p. 104.
32. LSJ, *s.v.* "κωμάζω", 63200-63202.
33. LSJ, *s.v.* "κῶμος", 63239-63241.
34. Rothwell, 2007, pp. 7-8. De hecho, κωμαστὴς se utilizaba como epíteto para Dioniso: Ar., *Nub.* 606: κωμαστὴς Διόνυσος (LSJ, *s.v.* "κωμαστής", 63213-63215).
35. Pin., *Nem.* 9, 1: Κωμάσομεν παρ' Ἀπόλλωνος Σικυωνόθε, Μοῖσαι τὰν νεοκτίσταν ἐς Αἴτναν: "Musas, procesionaremos desde el santuario de Apolo en Sicyion hasta la recién fundada Aetna" (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Svarlien, 1990) (LSJ, *s.v.* "κωμάζω", 63200-63202).
36. Dem., XIX 287, 5: καὶ τοῦ καταράτου Κυρηβίωνος, ὃς ἐν ταῖς πομπαῖς ἄνευ τοῦ προσώπου κωμάζει: "y del abominable Cyrebio, que procesiona en las procesiones sin máscara" (LSJ, *s.v.* "κωμάζω", 63200-63202).
37. Arist., *Poet.* 1148a, pp. 36-37: ποιούμενοι τὰ ὀνόματα σημεῖον: αὐτοὶ μὲν γὰρ κώμας τὰς περιοικίδας καλεῖν φασιν, Ἀθηναίους δὲ δήμους, ὡς κωμῳδοὺς οὐκ ἀπὸ τοῦ κωμάζειν λεχθέντας ἀλλὰ τῇ

κωμάζω aparece con frecuencia y se traduce como "llevar imágenes en procesión" o "procesionar".[38]

Según Kenneth S. Rothwell Jr., existen diferencias notables entre el κῶμος y la πομπή, aunque la línea no siempre está tan definida. En el caso de πομπή, Rothwell considera que consistía en una ceremonia más solemne, organizada y formal, aunque reconoce que es difícil a veces establecer claramente la diferencia entre un tipo de celebración y otra en las representaciones. Mientras que el κῶμος estaba orientado al disfrute personal de los celebrantes sin ningún tipo aparente de meta ni coordinación establecida, la πομπή tenía un recorrido preciso con un objetivo final concreto, esto es, el sacrificio.[39]

A excepción del término κωμαστής, que se había utilizado anteriormente en lengua griega para denominar a los celebrantes en el κῶμος,[40] los sustantivos que derivan del verbo κωμάζω como κωμασία o el edificio κωμαστήριον aparecen por primera vez en Egipto y con regularidad en los textos papirológicos.[41] Su singularidad ha generado debate entre los académicos, y será el análisis de las fuentes y de las teorías propuestas lo que trataremos en el siguiente apartado.

## 3. Análisis de las menciones de la κωμασια en Egipto

A pesar de su similitud, κωμασία y κωμαστής aparecen en la documentación egipcia en momentos históricos distintos. En los testimonios de los que disponemos hasta el momento, κωμασία aparece por primera vez a mediados del período ptolemaico (mediados del s. II a.C.), y κωμαστής en época romana (s. II d.C.), con

κατὰ κώμας πλάνῃ ἀτιμαζομένους ἐκ τοῦ ἄστεως; "La prueba está en los nombres. Se dice que las aldeas reciben el nombre de κῶμαι – los atenienses las llaman Demes – y los comediantes se llaman así no por κωμάζειν ('divertirse'), sino porque salían de las ciudades y paseaban alrededor de las aldeas (κῶμα)" (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Fyfe, 1932) (Rothwell Jr., 2007, p. 214, n. 2).

38. LSJ, *s.v.* "κωμάζω", 63200-63202.

39. Rothwell Jr., 2007, pp. 8 y 215, n. 13.

40. LSJ, *s.v.* "κωμασία", 63210-63212; LSJ, *s.v.* "κωμαστής", 63213-63215.

41. Por razones de espacio y por la complejidad de su estudio arqueológico, no analizaré en este trabajo el κωμαστήριον. El análisis del κωμαστήριον fue objeto de una ponencia que di en el XV$^{th}$ Celtic Conference in Classics en Cardiff el 10 de julio de 2024 y sobre la que habrá una publicación futura.

algún dudoso antecedente. Es por ello conveniente contextualizar las fuentes para ayudarnos a averiguar el significado preciso de estas palabras.[42]

### 3.1. SOBRE LA ΚΩΜΑΣΙΑ/ΚΩΜΑΖΩ

El término κωμασία aparece en época ptolemaica desde mediados del s. II a.C. en los papiros, si bien también contamos con una inscripción epigráfica. La última mención del término de la que tenemos noticia data del siglo IV d.C. En lo relativo a la localización de estos testimonios, la κωμασία aparece en documentos dispersos por todo el territorio egipcio, desde Menfis hasta Tebas.[43]

En la documentación de época ptolemaica se han conservado cuatro testimonios sobre la κωμασία: tres de dichos documentos pertenecen al ámbito judicial y tratan de resolver disputas entre egipcios o entre griegos y egipcios.[44] De tal modo, en uno de los papiros se menciona un contrato del pago mensual que el *Serapeion* de Menfis debía a un κάτοχος, un recluso voluntario que había hecho un juramento de servir al dios y residir en el templo. Entre los otros gastos del templo encontramos una κωμασία.[45] Otro de los documentos que ya se ha mencionado antes trata sobre las *Memnoneia* en Tebas: este papiro muestra la disputa de la propiedad entre una familia egipcia que trabajaba en servicios funerarios y un militar griego. Uno de los deberes religiosos de la familia egipcia era realizar los servicios litúrgicos que precedían a la procesión (κωμασίας) de Amón hacia las *Memnoneia*, el equivalente directo del festival egipcio de la Bella Fiesta del Valle (*ḥb-n-ỉnt)*, que los griegos tradujeron por ἡ διάβασις εἰς τὰ Μεμνόνεια.[46] El último papiro trata de una demanda a un λάαρχος, un comandante militar de una unidad de soldados egipcios, por parte de unos empleados en el templo de Hermes[47] en Tebtunis. Estos últimos fueron asal-

42. El índice de todos los testimonios puede consultarse al final del artículo.
43. Fuera de Egipto, se ha encontrado en Tiro una estatua de un sacerdote de Osiris con la inscripción bilingüe προφ[ήτης] Ὀσειριν κωμ[ά]ζ<ω>ν] (Dunand, 1969, p. 311, n. 1).
44. *P.Leid.* T = *UPZ* I 99; *TM* Arch id: 199 (Menfis, 158 a.C.); *P.Tor.Choach.* 12 (Tebas, 117 a.C.); *P.Strasb.* 91 (Tebtunis, 86 a.C.).
45. *P.Leid.* T = *UPZ* I 99; *TM* Arch id: 119.
46. *P.Tor.Choach.* 12. Comentario y traducción parcial en Wilcken, *UPZ* II, 162; Bagnall & Derow, 2004, pp. 218-225. Sobre el enlace de la Μεμνόνεια con la Bella Fiesta del Valle, ver Bonnet, 1952b, p. 611; Dogaer, 2020, p. 209; Smith, 2020-2023, pp. 43-44 y 50.
47. Posiblemente, *interpretatio graeca* de Thoth.

tados en el templo por un grupo de personas que les robaron dinero y objetos, lo que les obligó a no celebrar la procesión de Año Nuevo (τοῦ νέου ἔτους κωμασίας).[48]

No obstante, quizás el documento más significativo es la inscripción *OGIS* 194, inscrita en el templo de Amón-Ra en Karnak en época de Cleopatra VII, que detalla los honores que los sacerdotes tebanos habían otorgado al *epistrategos* Calímaco II por haber restaurado tanto el templo de Karnak como los ritos:

> ὥστε ἀφ' ὅ<τ>ου ὁ πατὴρ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ Καλλιμάχου τοῦ συγγενοῦς καὶ ἐπιστρατήγου [ἀνενεώσατο αὐτὰς ποι]ηθῆναι τὰς τῶν κυρίων θεῶν κωμασίας καὶ πανηγύρεις εὖ μάλα ὁσίως καὶ [κ]α[λ]ῶς ὥσπε[ρ] ἐπὶ τῶν [ἀρχαίων χρόνων·
>
> "puesto que, desde el tiempo de su abuelo, Calímaco, pariente y *epistrategos* [los renovó], las procesiones de los señores dioses y los festivales se han celebrado de la manera más excelente y sagrada, como [en los tiempos antiguos]" (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Burstein, núm. 111).

Calímaco II recibió honores y tributos semejantes a los de un monarca por el sacerdocio de Amón-Ra en Tebas. La ciudad había sufrido daños durante la insurrección del año 88 a.C.,[49] y Calímaco se encargó de restaurar tanto el edificio como los ritos.[50] Se entiende que la restauración de aquellas κωμασίας καὶ πανηγύρεις hacen referencia a ritos que contaban con una tradición longeva, y que según la restitución, solo puede referirse a los de época dinástica[51] (ἐπὶ τῶν ἀρχαίων χρόνων). El uso de τῶν κυρίων θεῶν para referirse a los dioses en Egipto está atestiguado en otras fuentes.[52]

48. *P.Strasb.* 91.
49. Las insurrecciones egipcias fueron una constante a lo largo del período tardío, sobre todo en la Tebaida. Para más información sobre esta cuestión, ver Veïsse, 2004.
50. Blasius, 2001, pp. 95-97. El decreto no especifica qué templos restaura, pues menciona "los templos de los dioses más grandes y nacionales" (τὰ τε τῶν μεγίστων καὶ πατρώιων θεῶν ἱερὰ). Quizás el hecho de que se erijan tres estatuas de Calímaco II en el templo de Amón-Ra (Soter) podría indicar que restauró este templo (τοῦ ἱεροῦ τοῦ μεγίστου θεοῦ Ἀμονρασωθὴρ [τρεῖς εἰκόνας αὐτοῦ). Blasius sospecha que el decreto se habría colocado enfrente del primer pilono del templo de Amón-Ra (Blasius, 2001, p. 95).
51. Burstein cita la restitución de Hutmacher, 1965, aunque no menciona paralelos (Burstein, 1985, núm. 111).
52. *P.Tebt.* II 248*; OGIS* 655; *SB* III 6940; Perdrizet & Lefebvre, 1919, núm. 504, 580; *SB* V 7933; *OGIS* 207; *SEG* VIII 841. Belayche considera que el uso del adjetivo κυρίων se usaba para enfatizar el aspecto divino o la experiencia del individuo en relación con su dios (Belayche, 2020, pp. 106-108).

En cuanto a los testimonios del período romano, las κωμασίαι podían ser tanto mensuales como anuales[53] y se celebraban en honor de dioses egipcios o greco-egipcios (Soknebytinis o Cronos, Soknopaios, Isis y Serapis), con un gran número de fuentes atestiguadas en relación con inventarios y gastos de los templos egipcios o greco-egipcios del nomo arsínoita.[54] En muchos de estos papiros, la procesión está dedicada al gran dios del templo y se deduce que se trata de una ceremonia fastuosa, lo que parece revelar la importancia de la κωμασία.[55]

Aunque en algunos papiros las κωμασίαι se pueden celebrar en honor a un solo dios,[56] la mayoría de la documentación y Clemente de Alejandría hablan de la κωμασία τῶν θεῶν[57] (Clem. Al., *Strom.* V 43, 1):

> Ἤδη δὲ κἀν ταῖς καλουμέναις παρ' αὐτοῖς κωμασίαις τῶν θεῶν χρυσᾶ ἀγαλματα, δύο μὲν κύνας, ἓνα δὲ ἱέρακα καὶ ἰβιν μίαν περιφέρουσι καὶ καλοῦσι τὰ τέσσαρα τῶν ἀγαλμαων εἴδολα τέσσαρα γράμματα.
>
> "Y lo que entre ellos se llama la Komasía de los dioses, transportan estatuas doradas, dos de perros, una de un halcón, y las cuatro figuras de las estatuas las llaman cuatro letras" (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Wilson).[58]

Como adelantábamos en la introducción, resulta sugerente que más adelante, cuando el autor cristiano se dedica a explicar los ritos egipcios, mencione también

53. Perpillou-Thomas, 1993, pp. 217-218; *CPR* VII 1; *P.IFAO* I 16.
54. Por citar algunos ejemplos: *PSI* X 1151 (107/108 d.C., templo de Soknebtynis en Tebtunis); X 1152 (107/108 d.C., templo de Soknebtynis en Tebtunis), *SB* X 10564 (comienzos del s. II d.C., lugar desconocido); *SB* VI 9199 (mediados del s. II d.C., templo de Soknopaios en Soknopaios Nesos); *P.Tebt.* II 598 (finales del s. II d.C., templo de Soknebtynis en Tebtunis); *Sel.Pap.* II 242 (s. III d.C., diario de un *strategos* sobre los ritos que debe supervisar en Elefantina). Los papiros de Tebtunis dan cuenta del pago que se realizaba a los sacerdotes por las procesiones de los dioses en *artabas* por un total de 36 días (*PSI* X 1151-1152; *P.Tebt.* II 598).
55. Hay otros elementos que muestran la relevancia de la κωμασία: como mencioné previamente, en el papiro sobre la διάβασις εἰς τὰ Μεμνόνεια en Tebas (*P.Tor.Choach.* 12), la procesión de Amón, quizás uno de los momentos más esenciales de la fiesta, es llamada κωμασία. Además, el hecho de que la κωμασία de la diosa Isis en *Sel.Pap.* II 242 deba ser supervisada por el *strategos* deja entrever que se trataba de una celebración importante.
56. *PSI* X 1151-1152; *Sel.Pap.* II 242; *BGU* I 149.
57. *SB* X 10564; *Stud.Pal.* XXII 183; *P.Louv.* I 4; *SB* VI 9199; *P.Tebt.* II 598; *BGU* I 1 y 149; y II 489. También en época ptolemaica, *OGIS* 194.
58. Wilson, 1867, p. 246.

procesiones, pero utiliza πομπῶν.[59] ¿Son tan solo sinónimos, o el teólogo está realizando una distinción entre la procesión griega y la egipcia?[60] El uso de καλουμέναις παρ' αὐτοῖς parece querer subrayar que el término κωμασίαις es ajeno al autor: lo que cabría preguntarse es si es ajeno por tratarse de una procesión pagana, o por ser una procesión de origen egipcio. Teniendo en cuenta que en el párrafo anterior Clemente se dedica a explicar ciertos símbolos y misterios egipcios, no debería excluirse la posibilidad de que esté aludiendo a una realidad egipcia.[61] Para Perpillou-Thomas, no cabe duda de que la κωμασία es de origen egipcio no solo por los dioses[62] a los que se les rinde culto o porque gran parte de estas κωμασίαι se celebraban en la χώρα, sino sobre todo porque las κωμασίαι tienen lugar en festivales fundamentales del calendario egipcio como el Año Nuevo, las fiestas del Nilo, festividades isíacas, etc.[63]

No obstante, Perpillou-Thomas también defiende que al menos en las metrópolis la κωμασία estaba asociada a espacios "griegos", pues el papiro *BGU* 362 menciona que la imagen del dios procesionaba en el contexto de una κωμασία hacia el teatro en Arsínoe.[64] En mi opinión, hay varios problemas con esta afirmación. En primer lugar, el papiro *BGU* 362 es el único documento sobre la κωμασία que menciona un teatro, por lo que asumir que el resto de estas procesiones se inscribían en un ámbito "griego" porque se dirigían hacia un teatro resulta algo arriesgado. En segundo lugar, es problemático compartimentar de manera tan rígida un *milieu* griego y un *milieu* egipcio, cuando para época grecorromana ambas culturas se habían entremezclado notablemente.[65]

---

59. Clem. Al., *Strom*. VI 4, 36, 2: Ἔπειτα ὁ <στολιστὴς> τοῖς προειρημένοις ἕπεται, ἔχων τόν τε τῆς δικαιοσύνης πῆχυν καὶ τὸ σπονδεῖον. οὗτος <οἶδε> τὰ παιδευτικὰ πάντα καὶ <τὰ> μοσχοσφραγιστικὰ καλούμενα· δέκα δέ ἐστι τὰ εἰς τὴν τιμὴν ἀνήκοντα τῶν παρ΄ αὐτοῖς θεῶν καὶ τὴν Αἰγυπτίαν εὐσέβειαν περιέχοντα, οἷον περὶ θυμάτων, ἀπαρχῶν, ὕμνων, εὐχῶν, πομπῶν ἑορτῶν καὶ τῶν τούτοις ὁμοίων: "Detrás de los ya mencionados viene el encargado del vestuario llevando la balanza de la justicia y lo relativa a las libaciones. Este conoce todo lo referente a la disciplina y a la marca de los becerros para el sacrificio. Diez [libros] son los que se refieren al culto de sus dioses y abarcan toda la piedad de los egipcios: lo relativo a sacrificios, primicias, himnos, oraciones, procesiones festivas y cosas semejantes" (trad. Perea Yébenes, 2016, p. 105).

60. Perea Yébenes, 2016, p. 104.

61. Perpillou-Thomas, 1993, p. 217; Perea Yébenes, 2016, p. 104.

62. *Supra* n. 53.

63. Perpillou-Thomas, 1993, p. 218.

64. *BGU* 362, 18: ἐργάταις [κ]ωμάσασι τὸ ζόανον ἐν τ[ῷ] θεάτ(ρῳ); Perpillou-Thomas, 1993, pp. 217-218.

65. Sobre esta cuestión, ver Clarysse 1995; 2010; 2019.

Aparte de a los dioses, a partir de mediados del s. II d.C. dichas procesiones se podían realizar para honrar la τυχή del emperador, lo que parece enlazar la κωμασία con el culto imperial:[66]

παρὰ Ταarθ[ο]ώνιος ἱερᾶς παρθ[ένου] δ[ιὰ -ca.?- ]
ἱ̣ερέως Ἀθηνᾶς Θοήριδος κ[α]̣ὶ ̓Ισιδος καὶ [Σαράπιδος καὶ τῶν συννάων θεῶν(?)]
κεχειρισμένη ὑ̣π̣ὸ τοῦ πλήθ(ους) τῶ̣ν ἱερ̣έ̣[ων -ca.?- ]
κ̣ωμασίας ὑπὲρ τῆς τύχη̣ς τῶν κυ̣ρίω̣ν [ἡμῶν Ἀντωνείου καὶ Οὐήρου(?)]

"De Taarthonis, virgen sagrada, a través de […], sacerdote de Atenea, Thoeris e Isis y Serapis [y los dioses que comparten el templo]. Al ser elegida por el cuerpo de sacerdotes [de dicho templo] por […] y las procesiones por la fortuna de nuestros señores Augusti (?)" (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Rowlandson).

También algunos documentos posteriores muestran que la κωμασία se podía celebrar para rendirle culto a los emperadores[67] y tal vez a sus estatuas,[68] como muestra para el primer caso el *P.Bad*. IV 89:

[…] [αἰω]- νίας ἐπιδόσεως ἐν παλαιοῖς ε̣[ -ca.?- καὶ τῶν ἱερέων]
κωμαζόντων ὑπὲρ μισθῶν κ̣[υ]ρίο̣ι̣[ς -ca.?- τὴν τῶν ἁπάντων]
\θρησκίαν/ περιγράφεσθαι ἐπὶ \χ[ρ]ηστῶν κ̣α̣ὶ̣ Ἀγ̣α̣θ̣οδ[αίμονος -ca.?- ]/ {ειειο} τῶι
κυρίω[ι] οὗ[τως · τ̣ε̣λ̣ε̣σ̣θ̣έ̣ν̣τ̣ω̣ν̣]
τῶν ἱερῶν ὑπὲρ τύχης καὶ διαμονῆς [Σεουήρου Ἀλεξάνδρου]
Εὐσεβοῦς Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ καὶ ̓Ιουλί[ας Μαμαίας Σεβαστῆς]
καὶ ἱερᾶς συνκλήτου γείνονται ἀπ᾽ αἰων[ίας ἐπιδόσεως κατὰ]
τὸν πάντων Θεῶν Αὐτοκρατόρων ἐθ[ισμὸν κωμασίαι ἐπ᾽]
ἀμφόδων δύο , Φρουρίου Λιβὸς κ̣α̣ὶ̣ Φρουρί[ου -ca.?- εἰς τὸ κοι-]
νὸν ἱερὸν καὶ \ἐξ/ αἰωνίας ἐπιδ̣ό̣σεως εἰς π̣ά̣λλια [καὶ τροφάς. καὶ]
ἱερέω̣ν κωμαζόντων ὑπὲρ μισθῷ̣ν καὶ ἱεροπ̣[οιούντων ὑπὲρ -ca.?- ]
ρων τ[ο]ῦ κυρίου ἡ̣[μῶν Σεουήρου] Ἀλεξάνδ[ρου -ca.?- ἔστω]
πᾶσιν εἰρήνη [-ca.?- ]

[-ca.?- ]. α[-ca.?-]
[-ca.?- ] τῶν ἡμ[ῶν Θεῶν -ca.?-]

66. *P.Mert.* II 73.
67. *P.Bad.* IV 89.
68. Sijpesteijn, 1979, pp. 25-27, sobre *P.Mich.* XV 706.

[καὶ Θεῶν] Σεο[υήρων -ca.?- ἐ]ᵏ̣ τῶν σαφ[-ca.?- ]
[-ca.?- ἀ]π̣ὸ ἰδίω[ν ὄντων.....]. καὶ αἰωνίας ἐπι̣δ̣όσε-
[---] [---] τῶν ἡμ[ῶν] [Θεῶν] [---]
[καὶ] [Θεῶν] Σεο[υήρων] [---] [ἐ]ᵏ̣ τῶν σαφ[---]
[---] [ἀ]π̣ὸ ἰδίω[ν] [ὄντων] [.] καὶ αἰωνίας ἐπι̣δ̣όσε-
[ως -ca.?- τ]ῆς ἐπιδόσεως κ[αὶ τῶν ἱερέων] κωμαζόντων ὑπὲ̣ρ̣
[μισθῶν τὴ]ν τῶν ἁ̣π̣άντων θρησκείᾳ̣ν̣ περιγράφεσθαι
[ἐπὶ χρηστ]ῶν καὶ Ἀγαθοδαίμο̣νος {τῆς} τῆς Ἀ̣ι̣γύπτου καὶ […]
[-ca.?- ]. καὶ συνήθια ἀπὸ δημοσίω̣ν̣ ὀνηλα[τ]ῶν ἀμφόδο̣[υ]
[Φρουρίου ἀπ]ηλ(ιώτου), ἐν ᾧ̣ ἐστιν τ̣ό̣π̣ῳ̣ τὸ Καισ̣ά[ρ]ων ἱερόν, ἐ̣ξ̣ α̣ἰ̣ω̣ν̣[ίας]
[ἐπιδόσεως εἰς -ca.?- ]ς καὶ τροφάς. καὶ ἱερέων κωμαζόντων ὑ̣π̣ὲ̣[ρ μισθῶν]
[χρὴ ]\[πρῶτον μὲ]ν/ [ἱερ]ὰ τελεῖ̣σ̣θ̣αι ὑπὲρ τύχης καὶ διαμονῆ[ς] Σ̣ε̣ου[ήρου Ἀλε-]
[ξάνδρου Εὐσε]βοῦς Εὐτυχοῦς Σεβαστοῦ καὶ Ἰουλί̣α̣[ς] Μ̣α̣[μαί-]
[ας καὶ ἱ]ερᾶς συγκλήτου. γείνονται ἀπ᾽ αἰ̣ω̣ν̣[ίας] ἐ̣π̣[ιδόσε-]
[ως κατὰ] τὸν πάντων Θεῶν Αὐτοκρατόρω̣ν̣ [ἐθισμὸν κωμασί-]
[αι] α̣ὐ̣τῶν σύνταξιν [ἐ]ᵏ̣ τοῦ ἱ̣ε̣ρωτάτου̣ υ[-ca.?- ]
[ -ca.?- ]ατα ἀπὸ ἰδίων ὄντων δημοσίω̣ν̣ [.]... [-ca.?- τοῦ κυ-]
[ρίο]υ̣ ἡμῶν Σεουήρου [Ἀλεξάνδρου -ca.?- ]
[ -ca.?- ]αιμ[-ca.?- ]ων κα[ὶ -ca.?-]

"Del donativo perpetuo en los antiguos… de los sacerdotes que procesionan por el salario a los señores… fijar el rito de todos… de las cosas útiles y del Agathos Daimon al señor de este modo una vez terminados/pagados los templos en favor de la fortuna y de la permanencia del Augusto Alejandro Severo Pío Felix y la Augusta Julia Mamea y la sagrada asamblea proceden del donativo perpetuo según la costumbre de todos los dioses emperadores las procesiones por dos calles, del distrito de la ciudadela este y oeste [….] hacia el templo común y del donativo perpetuo hacia los *pallia* y los sustentos… Y de los sacerdotes que procesionan por el salario y que celebran ceremonias por…. De nuestro señor Alejandro Severo… sea para todos la paz.

De nuestros dioses… de los dioses Severos… de los que son propios… Y del donativo perpetuo y de los sacerdotes que procesionan por el salario… fijar el rito de todos de las cosas útiles y del Agathos Daimon de Egipto … Y las costumbres del distrito de los burreros públicos de la ciudadela este, en el que está el lugar del templo de los Césares, desde el donativo perpetuo hacia…. Los sustentos…. Y de los sacerdotes que procesionan por el salario… Es necesario en primer lugar pagar/finalizar los templos por la fortuna y la permanencia del Augusto Alejandro Severo Pío Felix y la Augusta Julia Mamea y la asamblea sagrada. Proceden del donativo perpetuo según la costumbre de todos los dioses emperadores las procesiones de estos el pago del más sagrado… de los que son propios…. públicos… de nuestro señor Alejandro Severo".

No obstante, en comparación con los testimonios que han sobrevivido sobre la κωμασία en honor de dioses egipcios, las menciones de la κωμασία dedicada o relacionada con el culto imperial son muy escasas, aunque los testimonios son interesantes.[69] Quizás el que más ha dado que hablar es el papiro *BGU* 362, que describe las cuentas del templo de Júpiter Capitolino[70] en Arsínoe en tiempos de Caracalla e incluye algunas precisiones tanto financieras como religiosas sobre el culto imperial. Ulrich Wilcken concluye que los gastos que se invierten en recibir al prefecto Septimio Heráclito forman parte de una visita de este a Arsínoe y al templo. En una parte concreta del documento (pp. 7 y 15-17), se menciona que Ἐργάταις κ[ωμά]σασι τὸ ξὸανον τοῦ θεοῦ πρὸς [ἀ]πάντη[σιν τοῦ] ἡγεμόνος ("Unos trabajadores procesionarán con la imagen del dios por la visita del prefecto").[71]

A raíz de este testimonio, Ioli Kalavrezou-Maxeiner considera que la κωμασία era una procesión que celebraba el *adventus* o la συνάντησις, esto es, la visita del emperador o de un personaje importante.[72] Tanto es así que Kalavrezou-Maxeiner no duda en catalogar como κωμασία la procesión de Diocleciano que se observa en los murales conservados en la cámara imperial del templo de Luxor.[73] Según la autora, este fenómeno se remonta a las antiguas procesiones egipcias de dioses que se visitaban unos a otros y al faraón y que posteriormente fue mutando al recibimiento de un miembro de la administración o la familia imperial, aunque no cita ningún ejemplo concreto de época dinástica. El hecho de que exista un papiro del siglo III d.C. que describe al *strategos* organizando una κωμασία isíaca demuestra, según Kalavrezou-Maxeiner, que este tipo de rito encontró una posición prevalente en el ámbito militar que podría relacionarlo con el cortejo militar del mural de Diocleciano, aunque el diario atiende más a cuestiones económico-administrativas y religiosas que militares.[74] Finalmente, la autora también formula la hipótesis, basada en las acuarelas realizadas por Gardner Wilkinson a mediados del s. XIX

69. *P.Mert.* II 73; *BGU* 362; *P.Bad.* IV 8; *P.Mich.* XV 706.

70. Walter Otto considera que se trataría de un templo dedicado a una deidad egipcia y no un templo romano (Otto, 1905, I, p. 10), mientras que para Stefan Pfeiffer es un claro ejemplo de un "ambiente" griego (Pfeiffer, 2010, pp. 259-260).

71. Wilcken, 1885, fr. II, pp. VII, 15-19, 430-431, 436 (trad. Perea Yébenes, 2014, p. 561).

72. Kalavrezou-Maxeiner, 1975, pp. 242-243. Para el templo de Luxor en época de Diocleciano, ver la obra de Jones & McFadden, 2015.

73. Kalavrezou-Maxeiner, 1975, pp. 242-243.

74. *W.Chr.* 41. Quizás esto es lo que lleva a Franz Bömer, en el breve apartado dedicado a la κωμασία dentro de la voz πομπή de la *PW* (*RE* XXI), a considerar la κωμασία como un tipo de procesión mayormente teofórica – esto es, que su principal objetivo es transportar imágenes de dioses – que

de los frescos de la cámara imperial en Luxor,[75] que la κωμασία habría contado con estatuas (militares) de los dioses, incensarios, antorchas, flores y un *ferculum* con la estatua de Júpiter que habría ido a recibir personalmente al emperador,[76] teoría difícil de contrastar con otras fuentes egipcias.

Siguiendo a Kalavrezou-Maxeiner, autores que estudian el culto imperial como Duncan Fishwick establecen que la κωμασία sería una procesión que recibiría a un funcionario de la administración o miembro de la familia imperial. Según el papiro *BGU* 362, las imágenes imperiales del templo se lavaban y decoraban y posteriormente eran transportadas junto con la imagen coronada de Júpiter Capitolino para recibir primero a Septimio Heráclito y después al ἀρχιερεύς Aurelio Itálico. La misma ceremonia debía llevarse a cabo durante los cumpleaños de Caracalla y del *divus* Severo, donde se desfilaba en dirección al teatro con la imagen del dios.[77] Por tanto, si bien Fishwick considera que la κωμασία se organizaba para recibir a un personaje importante, también utiliza este término para referirse a otras celebraciones ajenas al *adventus* pero siempre en consonancia con el culto imperial, como el cumpleaños del emperador o los días epónimos.[78]

Cabría preguntarse hasta qué punto realmente la κωμασία celebraba el *adventus* y si realmente la representación del cortejo de Diocleciano en la cámara imperial de Luxor sería una κωμασία. Es probable que la κωμασία, estrechamente ligada con el culto egipcio y en un determinado momento también asociada al culto imperial, se utilizase para varios ritos entre los que pudo incluirse (aunque no exclusivamente) el *adventus*, como señaló también Fishwick.

Otros autores inciden en el aspecto oracular de la κωμασία, pues esta aparece citada en el contexto de la prohibición que se hace de las prácticas oraculares (μαντείας) en el *P.Coll.Youtie* I 30 = *SB* XIV 12144 de época de Septimio Severo:

> [ἐντυχὼν πολλοῖ]ς οἰ̣[ηθ]ε̣ῖσιν μαντείας τρόποις ἐξαπατᾶσθ̣[αι]
> [ε]ὐ̣θ̣[έως ἀναγκ]α̣ί̣[ον ἡγη]σάμην περὶ τοῦ μηδένα κίνδυνο̣[ν]

se inscribía en el ámbito militar, aunque no explica el por qué (*PW*, *s.v.* "Pompa (πομπή)", pp. 1901 y 1904).

75. Sobre Wilkinson y sus frescos, Kalavrezou-Maxeiner, 1975, pp. 227, 231-232. Las acuarelas de su obra no publicada (MS XXXI en el Instituto Griffith de Oxford) también se pueden vislumbrar en dicho artículo.

76. Kalavrezou-Maxeiner, 1975, pp. 242-243.

77. *BGU* 362, 8-9, 13: ις γεν[ε]θλίων θεοῦ Σεουήρου πατρὸς τοῦ κυ[ρί]ου ἡμῶν Αὐτοκράτορος Σεουήρου Ἀν[των]ίνου […] ἐργά[ται] κωμάσασι τὸ ζόανον [ἐ]ν τ[ῷ θεάτ(ρῳ) (δραχμαὶ) ις].

78. Fishwick, 1991, pp. 550-551.

τῇ ἀ[νο]ίᾳ ᾳὐ[τ]ῶν ἐπακολουθηση σαφῶς πᾶσιν ἐνταῦθα
διαγ[ορ]ᾳεῦσαι εἴ̈ρ[γεσ]θ[α]ι τῆς ἐπισφαλοῦς ταύτης περιεργίας.
μήτ᾽ οὖν διὰ χρη[σμῶ]ν ἤτοι ἐνγράφων διὰ γραφῶν ὡς
ἐπὶ τοῦ θείου διδομένων μήτε διὰ κωμασίας ἀκαλμάτω[ν]

"[Ya que he conocido a muchas personas] que creen haber sido engañadas por medio de la adivinación, [he considerado necesario], para que no derive ningún peligro de su insensatez, estipular aquí inmediatamente a todos que se abstengan de satisfacer una curiosidad que acarrea peligros. Por tanto, que nadie pretenda conocer [lo sobrenatural ni proclame su pericia sobre el futuro], ya sea a través de oráculos (es decir, documentos escritos supuestamente originados en presencia de lo divino) o a través de la procesión de imágenes" (trad. al español de la autora a partir de la trad. de Horsley).

La popularidad de la procesión debía ser considerable como para que el poder imperial la considerase una amenaza.[79] La prohibición incluía tanto los oráculos escritos como los procesionales (κωμασίας ἀκαλμάτω[ν]), y no se refería exclusivamente a las prácticas no oficiales, sino también a las ceremonias llevadas a cabo por el sacerdocio. Esto confirma que el oráculo estaba inscrito dentro de las κωμάσιαι.[80] Como vimos en la introducción, el aspecto oracular de la procesión se llevaba realizando en Egipto desde época dinástica, donde el dios respondía a una petición determinada a través del movimiento de la barca llevada por los sacerdotes.[81] Perpillou-Thomas, en esta misma línea, relaciona la κωμασία con las "salidas procesionales" de las imágenes de época ptolemaica ya mencionadas, las llamadas ἐξοδεῖαι και πανεγύρεις,[82] lo que, según ella, conllevaría de nuevo una noción oracular.[83]

Por último, y aunque no ahondaré en esta cuestión porque el estudio teofórico es en sí mismo complejo, resulta conveniente destacar un fenómeno que se da a partir del siglo II d.C., y es que Κωμασία aparece en algunos papiros como un nombre. Se ha conservado un papiro que narra la compra de una esclava llamada Κωμασία en Hermópolis Magna.[84] Además, en una carta del archivo de Teófanes, un funcionario romano del siglo III d.C, un trabajador de Teófanes llamado Anatolio escribe

79. *SB* XIV 12144; Perpillou-Thomas, 1993, pp. 216-217; Pfeiffer, 2010, pp. 195-196.
80. Pfeiffer, 2010, pp. 195-196.
81. Sauneron, 1960, p. 95; Baines, 1991, pp. 171-172; Fukaya, 2012b, pp. 1-3.
82. *OGIS* 54.
83. Perpillou-Thomas, 1993, pp. 216-217.
84. *P.Call.Youtie* II 75.

a su amigo Neilos sobre el viaje de Teófanes a Alejandría.[85] Anatolio le pide a Neilos que salude a sus dos hermanas Neilogeneia y Komasía.[86]

Como deja entrever el pasaje de Clemente de Alejandría por un lado, que llama κωμασία a la procesión donde se transportan imágenes divinas entre los egipcios,[87] y la constante mención a dioses egipcios en los papiros por otro, la κωμασία podría haber sido un tipo de procesión egipcia que transportaba imágenes de los dioses y que en un determinado momento pasó también a denominar una procesión dedicada al culto imperial. En ambas se destaca el movimiento de la imagen y posiblemente también, el bullicio festivo de dicha procesión.

### 3.2. Sobre el κωμαστης

A diferencia de la κωμασία, el κωμαστής se registra en las fuentes en Egipto a partir de comienzos del siglo II d.C., y solo en los papiros. En el siglo IV d.C. el término deja de usarse en la documentación papirológica, aunque sobrevive en la obra de Sinesio de Cirene siempre en relación con Egipto.[88] Mientras la κωμασία se registra en diversos lugares de Egipto, la figura del κωμαστής solo figura en papiros procedentes de la ciudad de Oxirrinco o de sus alrededores, excepto un papiro localizado en Soknopaiou Nesos.[89] Esto se debe probablemente más a la buena preservación de la documentación de Oxirrinco que ha permitido la conservación de más testimonios que a un posible cargo sacerdotal que solo existía a nivel local.

La presencia de κωμασία en la documentación en el período ptolemaico y la ausencia del κωμαστής hasta el s. II d.C. podría sugerir que el cargo del κωμαστής fue una innovación de época romana, aunque existe un testimonio ambiguo de época ptolemaica que podría hablar de un *qmst.w* asociado al culto a los gobernantes.[90] En ese caso, el κωμαστής ya estaría vinculado al culto real desde el período

85. *SB* XII 10803.

86. Matthews, 2006, pp. 22-23. Matthews considera que todo el texto está envuelto en un lenguaje metafórico-religioso. ¿Podría tratarse de una personificación alegórica de la κωμασία, como se ve en representaciones antropomórficas de πομπή?

87. Clem. Al., *Strom.* V 43, 1.

88. Sinesio de Cirene, *De providentia* I 94d: κωμασταὶ δὲ καὶ ζάκοροι καὶ προφῆται ψηφοφοροῦσι; "Los que llevan las imágenes sagradas, y los acólitos del templo y los intérpretes de los oráculos votan" (trad. al español de la autora, a partir de la trad. de Cameron & Long, 1993b, p. 347).

89. *SB* XVI 12833.

90. En un papiro demótico de época de Ptolomeo VIII se habla de la venta de una vaca entre un soldado griego y un sacerdote egipcio (Menu, 1981, pp. 230-233; Jasnow, 1986, p. 307; Vandorpe

lágida. Dadas las dudas con respecto a este último documento, si seguimos la premisa de que fue creado en época romana, el cargo quizás podría haberse creado en una época posterior a Augusto, porque de no ser así es probable que hubiese figurado en las detalladas instrucciones que recoge el *Gnomon del Idios Logos*, que sí regula a los παστόφοροι y a los ἱερέις y menciona el verbo κωμάζω, pero que en cambio no menciona al κωμαστής.[91] Con todo, conviene ser cautos, pues los papiros conservados del *Gnomon del Idios Logos* son versiones del s. I-II d.C. y la escasa documentación papirológica no nos permite realizar afirmaciones certeras.

Las primeras menciones de κωμασταί relacionan la figura directamente con el culto a un dios egipcio o greco-egipcio[92] (Soknopaios, Isis y Serapis o el Nilo). En cambio, a partir del siglo III d.C. comenzamos a ver que el cargo se asocia de manera frecuente al culto imperial (κωμαστής προ[τομῶν τοῦ] κυρί[ο]υ Σεβαστοῦ καὶ Νίκης[93] o el κωμαστής θείων προτομῶν,[94] "persona que transporta los bustos imperiales – y de Victoria[95] –"). La desaparición de los κωμασταί asociados a dioses egipcios a partir del siglo III d.C. es interesante: quizás se trate del sesgo parcial de la documentación conservada, o quizás el κωμαστής pudo ver transformada sus funciones y estas se enlazaron al culto imperial.

Los κωμασταί podían desempeñar a su vez el cargo de sacerdotes (ἱερέις) de dioses griegos, como demuestran varios papiros que hablan de un κωμαστής que es a la vez ἱερέυς de Zeus y Hera, y de otros dioses como Coré, Dioniso y Artagatis.

---

& Clarysse, 1998, p. 139). Algunos autores y el *TLA* consideran que el cargo del sacerdote podría ser *qmst.w*, el equivalente demótico prestado del griego κωμαστής. No obstante, Menu, Jasnow y el propio TLA plantean dudas sobre la lectura del término y consideran que es ambiguo o no está verificado (Menu, 1981, pp. 231-232; Jasnow, 1986, p. 307, *TLA* ID dm3504).

91. *Gnomon del Idios Logos* 85-86 y 93-95.

92. *SB* XVI 12833; *P.Oxy.* III 519. De hecho, se han conservado por todo Egipto estatuillas de personajes y dioses (Harpócrates, sobre todo) transportando imágenes divinas de época tardía. Estas imágenes pueden aparecer bien custodiadas en capillas o nichos (algunos ejemplos en: *Louvre* E 26922; E 20615 = *MG* 3116), bien en brazos del individuo o dios representado (algunos ejemplos en: *Louvre* AF 977; E 20805 = *MG* 3306).

93. *P.Oxy.* XII 1449.

94. *P.Oxy*. LXI 1265 y 4125; *P.Palau.Rib.* 3.

95. Price, 1984, p. 189: "official who carried the imperial busts", frente al LSJ, *s.v.* "κωμαστής": "one who carries sacred images in procession" (63213-63215). Cabe citar que el TLA traduce *qmst* por *Prozessionteilnehmer* (ID dm3504), aunque alude al término demótico. La mayoría de los autores traducen κωμαστής por *carrier* (*P.Oxy.* LXI 4125), *bearer* (*P.Mich*. XI 610) *celebrant* (*P.Oxy.* XII 1449), *porteur* (*PSI* XVI 1635) o simplemente *komastes* (Sijpejstein & Hermann, 1983, BASP 20*)*. Ante la traducción tan variada de la palabra, he optado por utilizar un término más amplio.

Una de estas fuentes además revela que el cargo podía ser hereditario, elemento habitual del sacerdocio de época tardía en Egipto.[96] Además, autores como Otto, Dunand y Perpillou-Thomas consideran que el κωμαστής era un sacerdote egipcio porque en algunos testimonios hay una relación entre la κωμασία y la αγνεία ("pureza").[97] La purificación era un paso esencial que el sacerdote debía realizar antes de rotar con otros sacerdotes e ingresar en el templo, como se ve en el papiro *BGU* I 149, donde se menciona que los sacerdotes de Thoth que procesionan al dios en una κωμασία deben estar purificados:

> εἰς ἔκπεψιν ἱερεῦσι πενταφυλ(ίας) Σοκνοπαίου
> θεοῦ μεγάλου μεγάλου (πυροῦ) (ἀρτάβαν) α (γίνονται) (πυροῦ) (ἀρτάβαι) τξε
> καὶ ταῖς κωμασίαις τῶν θεῶν τοῖς ἁγνεύουσι ἐκ
> περιτροπῆς ἱερεῦσι Θὼθ α ὑπὲρ ἁγνείας
> ἡμερῶν ζ ἐξ ἡμερησίων (ἀρτάβας) δ (γίνονται) (πυροῦ) (ἀρτάβαι) κη
> Φαῶφι θ ὑπὲρ χρυσώσεως ναοῦ Σοκνοπαίου
>
> "Destinado al cocinado/guiso para los sacerdotes de la quinta *phylé* del gran (gran) dios Soknopaios son una artaba de trigo [y] 365 artabas de trigo… Y para las procesiones de los dioses a los sacerdotes de Thoth que se purifican por la rotación 1 para la purificación de los 7 días son 4 artabas de cada día [y] 28 artabas de trigo, Paophi 9 para el dorado del santuario de Soknopaios".

Por un lado, cabría preguntarse hasta qué punto es cierta la afirmación de Dunand de que la κωμασία es una ceremonia reservada a los sacerdotes y la πομπή a la población.[98] Si, como defiendo, la κωμασία es de origen egipcio, los sacerdotes desempeñarían un rol más que notorio en la procesión pues llevarían a cuestas la imagen del dios,[99] pero si la κωμασία tiene lugar fuera del templo, como revelan algunos papiros, no se debe desdeñar la importancia del público. Por otro, sería conveniente definir qué tipo de sacerdote es el que lideraba la κωμασία. Otto hace hincapié en

96. *P.Oxy.* X 1265 y XII 1449; *P.Oslo* 94.
97. Otto, 1905, II, p. 31, n. 3; Dunand, 1969, p. 311, n. 1; Perpillou-Thomas, 1993, p. 216. Ejemplos en *BGU* I 149, 8; *P.Tebt.* 298, 68.
98. Dunand, 1969, pp. 310-311.
99. La terminología en lengua egipcia para aquel que porta la imagen o la barca del dios es rica y variada. Algunos ejemplos son *rmn(w)* ( : Alliot, 1949, p. 402; *TLA* ID 94310), *ḥ3y.t* (: *TLA* ID 63530) o *jy.tjw* (*TLA* ID 21450).

diferenciar al κωμαστής del παστόφορος, un sacerdote menor.[100] Aún con ello, en época ptolemaica, el *P.Leid.* T demuestra que los παστόφοροι podían organizar una κωμασία, ya que son los que transportan la barca procesional, pero el *Gnomon del Idios Logos* les prohíbe tal derecho en favor de los ἱερέις.[101] ¿Son solo estos últimos los que están habilitados para organizar dicha procesión o también los κωμασταί?

Louis Robert asegura que la verdadera función del κωμαστής era transportar exclusivamente las imágenes de culto a la familia imperial en Egipto.[102] Es más, Robert no duda en asociarlo con el σεβαστόφορος, el sacerdote que transporta los bustos imperiales en algunas ciudades griegas.[103] No obstante, Simon R.F. Price insiste en establecer una diferencia entre el κωμαστής y el σεβαστόφορος basado en la función oracular de la procesión en la que el primero participaba. Como veíamos, en Egipto la imagen del dios normalmente permanecía resguardada en la parte sacra del templo y esta era inaccesible salvo durante las procesiones. Son estas ocasiones festivas, recalca Price, los únicos momentos en los que un devoto podía solicitar algún tipo de servicio oracular, algo que no sucedía en el mundo griego. Es más, Price considera que la tradición de transportar la imagen del dios estaba mucho más extendida en Egipto que en Grecia.[104] Por este motivo, Price establece que "against the Greek background such carrying would have divine associations, but was not invested with the same mystique as in Egypt".[105] En el contexto imperial, es conveniente preguntarse si el κωμαστής estuvo asociado a algún tipo de función oracular a la hora de transportar las imágenes de los emperadores o no.

Brian Madigan aporta dos contribuciones interesantes al debate. Por un lado, si el κωμαστής puede llevar tanto imágenes de la Victoria como bustos imperiales, entonces el tamaño de la imagen de la Victoria debía ser portátil. Por otro, ante la falta de menciones a un contexto local, Madigan se opone a autores que ven una tradición egipcia en el κωμαστής y propone que esta hace alusión exclusivamente al contexto del culto imperial. Para él, los κωμασταί no serían sacerdotes, sino funcionarios imperiales, y el cargo estaría relacionado con la administración romana, pero no contaría con influencia local alguna.[106]

100. Otto, 1905, I, pp. 94-95, ns. 1-2.
101. *P.Leid.* T: τῆς κωμασίας τῶν παστοφόρων; *Gnomon del Idios Logos* 85 y 94.
102. Robert, 1960, p. 320, n. 7.
103. Robert, 1960, p. 323.
104. Price, 1984, pp. 189-190.
105. Price, 1984, p. 190.
106. Madigan, 2013, pp. 26 y 49.

En mi opinión, esta división tan categórica entre lo puramente local y lo "estatal" y entre lo administrativo y lo religioso es una construcción moderna fruto del debate historiográfico sobre el culto imperial en Egipto. Si la κωμασία era una procesión que transportaba imágenes de los dioses, tiene sentido que la palabra κωμαστής se acabase utilizando para denominar a la persona que transportaba la imagen del emperador. Con el desarrollo del culto imperial se precisaba un término que resaltase el privilegio de llevar las imágenes imperiales y quizás por ello se empleó el término κωμαστής.[107] El aumento de las menciones al κωμαστής podría ser consecuencia de lo importante que era llevar la imagen del emperador, algo que tanto dentro como fuera de Egipto gozaba de gran reconocimiento.

## 4. Conclusiones

Se pueden extraer con cautela varias conclusiones sobre el significado de los términos κωμασία y κωμαστής, y sobre la evolución de las procesiones en el Egipto grecorromano. Para comenzar, κωμασία era un término que aludía a la procesión de los dioses egipcios donde se transportaban sus imágenes. Visto que en los decretos ptolemaicos se utilizaba el término ἐξοδεία ("salidas procesionales") para referirse a las procesiones, y esta era la traslación del jeroglífico *pr(t)/pr(w)* ("salida"),[108] cabe preguntarse si la κωμασία haría referencia a otro elemento, como quizás el aspecto "jubiloso" de la procesión egipcia. En el mundo griego, el κῶμος del que procede la palabra designaba un tipo de ceremonia informal caracterizada por la diversión. ¿Se utilizó κωμασία para aludir a la procesión de los dioses egipcios con el fin de destacar la algarabía de los festivales egipcios, pues muchos testimonios de época dinástica resaltan el ambiente "alegre" de sus festividades?[109] Un futuro trabajo sobre esta cuestión sería precisamente el análisis de los términos demóticos y coptos para procesión y ver qué tipo de cambios pudieron producirse en aquellas fases de la lengua egipcia.

Aunque solo tenemos un testimonio explícito al respecto, es posible que la κωμασία fuera también una procesión con vertiente oracular, ya que se incluyó

107. Si se cuenta como válido el testimonio ptolemaico donde reza el término demótico *qmst.w* (Menu, 1981, pp. 230-233), y este es un préstamo de un término griego (Vandorpe & Clarysse, 1998, p. 139) que alude a un tipo de sacerdocio de culto real, se podría también argumentar que dicho sacerdocio estaba vinculado en ambas épocas al culto a los gobernantes.

108. Ver n. 24.

109. Varios casos en Roth, 2006, p. 213. Quizás κωμασία también haga alusión al aspecto alborotado y festivo que Heródoto describe sobre algunas procesiones egipcias (Hdt., II 59; 60; 63).

dentro de una prohibición hacia las prácticas oraculares (μαντείας) una vez en época imperial.[110] A partir de mediados del s. II d.C. se documenta la celebración de la κωμασία por el emperador o su τυχή. En mi opinión, fue en este período (ante la falta de documentos que la sitúen incluso antes) cuando la función de la κωμασία, ligada previamente a la cultura egipcia y greco-egipcia, se convierte también en una procesión de culto imperial.

Por otro lado, el término κωμαστής aparece a partir del s. II d.C. en los papiros sobre todo del nomo oxirrinquita y ligado a cultos egipcios o greco-egipcios. Es a comienzos del s. III d.C. cuando asume de manera prácticamente exclusiva la función de aquel que transporta los bustos imperiales y de Victoria. Los papiros evidencian que el cargo de κωμαστής podía ser hereditario y podía desempeñarse al mismo tiempo que el de ἱερεύς. Es por tanto probable que el término κωμαστής procediese de aquel sacerdote que en la κωμασία habría llevado en brazos las imágenes de los dioses y que ahora pasaba a convertirse en el cargo honorífico de aquel que transportaba la imagen del emperador.

Suponer que la κωμασία ve transformada sus funciones al mismo tiempo que aparece la figura del κωμαστής resulta demasiado arriesgado por varios motivos: las fechas no terminan de coincidir, ya que la primera mención a una κωμασία por la τυχή del emperador data de mediados del s. II d.C.[111] y el primer κωμαστής προτομῶν se atestigua a comienzos del s. III d.C., sin tener en cuenta el ambiguo *qmst.w* que supuestamente aparece en época ptolemaica. En segundo lugar, la relación de la κωμασία con el culto imperial es mucho más precaria en las fuentes en comparación con el κωμαστής, pues la mayoría de los testimonios sobre la κωμασία siempre aluden a dioses egipcios o greco-egipcios mientras que la mayoría de los testimonios del κωμαστής están dedicados al culto imperial. En mi opinión, y siendo consciente de la parcialidad de las fuentes, esto permite suponer que, aunque ambos términos fuesen parecidos e hicieran referencia tanto a la procesión como al transporte de imágenes, la vinculación al "ámbito" egipcio no era igual, aunque una división estática entre lo egipcio y lo grecorromano resulte artificiosa y más en este período. No obstante, el término κωμασία siguió utilizándose sobre todo para designar a las procesiones que honraban a dioses egipcios, mientras que el κωμαστής terminó por convertirse principalmente en la persona que transportaba los bustos imperiales y de Victoria.

110. *SB* XIV 12144.
111. *P.Mert.* II 73.

Para finalizar, considero que la κωμασία y sus derivados son ejemplos de cómo entre los honores dedicados a los emperadores se utilizaron y transformaron mecanismos locales para difundir la devoción al emperador entre súbditos que provenían de culturas diversas, pero que comprendían bien la veneración del monarca. En Egipto, donde el rito de transportar las imágenes de los dioses contaba con una gran tradición, y donde el faraón acompañaba a dichas imágenes o recibía la visita de las estatuas de los dioses, la procesión de bustos imperiales habría encontrado un lugar idóneo para desarrollarse como forma autóctona del culto a los emperadores.

# ANEXO. ÍNDICE DE TESTIMONIOS

## TESTIMONIOS DE ΚΩΜΑΣΙΑ/ΚΩΜΑΖΩ

### FUENTES LITERARIAS

*Gnomon del Idios Logos* 85 (Augusto).
*Gnomon del Idios Logos* 86 (Augusto).
*Gnomon del Idios Logos* 93 (Augusto).
*Gnomon del Idios Logos* 94 (Augusto).
*Gnomon del Idios Logos* 95 (Augusto).
Clem. Al., *Strom.* V 43, 1 (s. III d.C.).

### INSCRIPCIONES

*OGIS* 194 (Karnak – 39 a.C.).

### PAPIROS

*P.Leid.* T = *UPZ* I 99 (Menfis – 158 a.C.).
*P.Tor.Choach.* 12 (Tebas – 117 a.C.).
*P.Strasb.* 91 (Tebtunis – 86 a.C.).
*CPR* VII 1 (Soknopaiou Nesos – 7-4 a.C.).
*P.IFAO* I 16 (50-99 d.C.).
*PSI* X 1151 (Tebtunis – 107/108 d.C.).
*PSI* X 1152 (Tebtunis – 107/108 d.C.).
*P.Tebt.* 298 (Tebtunis – 108 d.C.).
*SB* X 10564 (comienzos del s. II d.C.).
*Stud.Pal.* XXII 183 (Soknopaiou Nesos – 138 d.C.?).
*P.Mert.* II 73 (Oxirrinco – 163/164 d.C.).
*P.Louvre* I 4 (Soknopaiou Nesos – antes del 166 d.C.).
*SB* XIV 12144 / *P.Call.Youtie* I 30 (198/199 d.C.).
*SB* VI 9199 (Soknopaiou Nesos – s. II d.C.).
*P.El.* 97 (nomo Arsinoita – s. II d.C.).
*BGU* 489 = *Berl.Pap.* 2407 (nomo Arsinoita – s. II d.C.).
*Berl.Pap.* 2488 (s. II d.C.).
*SB* XVIII 13118 = *P.Tebt.* II 598 (Tebtunis – finales del s. II d.C.).
*BGU* 362 (nomo Arsinoita – 214/215 d.C.).
*W.Chr.* 41 / *P.Par.* 69 / *Sel.Pap.* II 242 (232 d.C. – Elefantina).
*P.Bad.* IV 89 (Hermópolis – 225-232 d.C.).

*SB* I 421 (Menfis? – 236 d.C.).
*P.Laur.* I 13 (nomo Arsinoita – 249/250 d.C.).
*P.Mich.* XV 706 (s. II-III d.C.).
*BGU* I 149 (Soknopaiou Nesos – s. II-III d.C.).
*BGU* I 1 (Fayum – s. III d.C.).
*P.Coll.Youtie* II 75 (Hermópolis – s. III d.C.).
*P.Herm.* 2 (Hermópolis? – 317-323 d.C.).
*SB* XII 10803 (Hermópolis – s. IV d.C.).

## Testimonios de κωμαστης

### Fuentes literarias

Sinesio de Cirene, *De providentia* I 94s (s. IV d.C.).

### Papiros

*SB* XX 14409 = *P.Oxy.* VI 985 (Oxirrinco – 106 ca.?).
*SB* XVI 12833 (Soknopaiou Nesos – 115-119 d.C.).
*P.Oxy.* III 519 (Oxirrinco – s. II d.C.).
*P.Oxy.* XII 1449 (Oxirrinco – 213-219 d.C.).
*PSI* XVI 1635 (Oxirrinco – 258-260 d.C.).
*P.Mich.* XI 610 (Oxirrinco – 282 d.C.).
*P.Oxy.* XXXVIII 2855 (Oxirrinco – 291 d.C.).
*P.Oslo* III 94 (Oxirrinco – s. II-III d.C.).
*P.Oxy.* XXIV 2421 (nomo Oxirrinquita? – 312-323 d.C.).
*P.Oxy.* LXI 4125 (Oxirrinco – 322 d.C.).
*P.Oxy.* X 1265 (nomo Oxirrinquita – 336 d.C.).
*P.PalauRib.* 3 = *SB* X 10231 (Oxirrinco – s. III-IV d.C.).

### Otros testimonios

(κωμαστικαῖς) *P.Berl.Leihg.* II 44 (Teadelfia – 157/158 d.C.).

## BIBLIOGRAFÍA

Alliot, Maurice (1949). *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, 1. Bibliothèque d'étude, 20.1. El Cairo: IFAO.

Bagnall, Roger S. & Derow, Peter (2004). *The Hellenistic Period. Historical Sources in Translation.* Malden, Oxford & Carlton: Wiley-Blackwell.

Bagnall, Roger *et alii* (ed.) (2013). *Encyclopedia of Ancient History*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Baines, John (1991). Society, Morality and Religious Practice. En Shafer, 1991, pp. 123-200.

Baines, John (2021). Was the King the Sole Qualified Priest of the Gods? En Collombert *et al.*, 2021, pp. 73-97.

Belayche, Nicole (2020). *Kyrios* and *Despotes*. Addresses to Deities and Religious Experiences. En Gasparini *et al.*, 2020, pp. 87-116.

Bellantuono, Antonia (2019). Ἔξοδος nei papiri e nelle iscrizione. En Bons, Mambelli & Scialabba, 2019, pp. 53-66.

Bietak, Manfred (2012). Das schöne Fest vom Wüstentale. Kult zur Vereinigung mit den Toten in der thebanischen Nekropole. En Danek & Irmtraud, 2012, pp. 23-35.

Bleeker, Class J. (1956). *Die Geburt eines Gottes. Eine Studie über den ägyptischen Gott Min und sein Fest*. Studies in the History of Religions. Supplements to *Numen*, 3. Leiden: Brill (traducido por M. Freie).

Blasius, Andreas (2001). Army and Society in Ptolemaic Egypt. A Question of Loyalty. *Archiv für Papyrusforschung*, 47.1, pp. 81-98.

Bonnet, Hans (ed.) (1952a). *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte.* Berlín & Nueva York: De Gruyter.

Bonnet, Hans (1952b). Prozession. En Bonnet, 1952a, pp. 610-614.

Bons, Eberhard, Mambelli, Anna & Scialabba, Daniela (eds.) (2019). Exodos*. Storia di un vocabolo.* Bolonia: Il Mulino.

Bröckelmann, Dirk & Klug, Andrea (eds.) (2006). *In Pharaos Staat. Festschrift für Rolf Gundlach zum 75. Geburtstag*. Wiesbaden*:* Harrasowitz.

Broder, Philippe-Alexandre (2008). La manipulation des images dans les processions en Grèce ancienne. En Estienne *et al.*, 2008, pp. 121-135.

Burstein, Stanley M. (1985). *The Hellenistic Age from the Battle of Ipsos to the Death of Kleopatra.* Cambridge: Cambridge University Press.

Cabrol, Agnès (2001). *Les voies processionnelles de Thèbes*. Lovaina: Peeters.

Calderón Dorda, Esteban & Perea Yébenes, Sabino (eds.) (2016). *Estudios sobre el vocabulario religioso griego*. Madrid: Signifier Libros.

Cameron, Alan & Long, Jacqueline (eds.) (1993a). *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius.* Berkeley: University of California Press. http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft729007zj/.

Cameron, Alan & Long, Jacqueline (1993b). Translation of *De Providentia* - Egyptians, or on Providence". En Cameron & Long, 1993a, https://publishing.cdlib.org/ucpressebooks/view?docId=ft729007zj&chunk.id=d0e20248&toc.id=&brand=ucpress.

Černý, Jaroslav (1976). *Coptic Etymological Dictionary*. Cambridge: Cambridge University Press.

Clarysse, Willy (1995). Greeks in Ptolemaic Thebes. En Vleeming, 1995, pp. 1-19.

Clarysse, Willy (2010). Egyptian Temples and Priests. Graeco-Roman. En Lloyd, 2009, pp. 271-290.

Clarysse, Willy (2019). Ethic Identity. Egyptians, Greeks and Romans. En Vandorpe, 2019, pp. 299-313.

Collombert, Philippe, Coulon, Laurent, Guermeur, Ivan & Thiers, Chritophe (eds.) (2021). *Questionner le Sphinx. Mélanges offerts à Christiane Zivie-Coche*. El Cairo: IFAO.

Coppens, Filip (2009). Temple Festivals of the Ptolemaic and Roman Period. *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Ángeles: https://escholarship.org/content/t4cd7q9mn/qt4cd7q9mn.pdf.

Crum, Walter E. (1939). *A Coptic Dictionary*. Oxford: Oxford University Press.

Danek, Georg & Hellerschmid, Irmtraud (eds.) (2012). *Rituale - identitätsstiftende Handlungskomplexe: 2. Tagung des Zentrums Archäologie und Altertumswissenschaften an der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2./3. November 2009*, 2012. Viena: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

Darnell, John C. (2010). Opet Festival. En Dieleman & Wendrich, 2008-2010: https://escholarship.org/uc/item/4739r3fr.

Dieleman, Jacco & Wendrich, Willeke (eds.) (2008-2010). *UCLA Encyclopedia of Egyptology*. Los Ángeles: https://escholarship.org/uc/nelc_uee.

Dogaer, Lauren (2020). The Beautiful Feast of the Valley in the Graeco-Roman Period. A Revised Perspective. *The Journal of Egyptian Archaeology*, 146, pp. 205-214.

Dunand, Françoise (1969). Une plainte de pastophores. *Chrónique d'Égypte*, 44, pp. 301-312.

Eaton, Katherine (2013). *Ancient Egyptian Temple Ritual. Performance, Pattern, and Practice*. Nueva York & Londres: Routledge.

Estienne, Sylvia, Jailard, Dominique, Lubtchansky, Natacha & Pouzadoux, Claude (eds.) (2008). *Image et religion dans l'antiquité gréco-romaine*. Nápoles: Publications du Centre Jean Bérard.

Fairman, Herbert W. (1958). The Kingship Rituals of Egypt. En Hooke, 1958, pp. 74-104.

Fischer-Elfert, Hans W. (1998). *Die Vision von der Statue im Stein. Studien zum altägyptischen Mundöffnungsritual*. Heidelberg: Winter.

Fishwick, Duncan (1991). *Imperial Cult in the Latin West. II.1*. Leiden, Nueva York, Copenhagen & Colonia: Brill.

Fukaya, Masashi (2012a). Oracular Sessions and the Installations of Priests and Officials at the Opet Festival. *Orient*, 47, pp. 191-211.

Fukaya, Masashi (2012b). Re-examination of the Egyptian Oracle. 哲学・思想論叢, 30, pp. 1-14.

Fukaya, Masashi (2019). *The Festivals of Opet, the Valley, and the New Year. Their Socio-Religious Functions*. Archaeopress Egyptology, 28. Oxford: Archaeopress.

Fyfe, W. Hamilton (1932). *Aristotle, 23*. Harvard: Harvard University Press.

Gasparini, Valentino, Patzelt, Maik, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg & Urciuoli, Emiliano (eds.) (2020). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics.* Berlín & Boston: De Gruyter.

Hooke, Samuel H. (ed.) (1958). *Myth, Ritual, and Kingship. Essays on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East.* Oxford: Clarendon Press.

Hornung, Erik & Staehelin, Elisabeth (2006). *Neue Studien zum Sedfest*. Basilea: Schwabe Verlag Hasel.

Hutmacher, Rudolf (1965). *Das Ehrendekret für den Strategen Kallimachos*. Beiträge zur klassischen Philologie, 17. Meisenheim am Glan: Hain.

Jasnow, Richard (1986). Reviewed Work(s). Études sur l'Egypte et le Soudan anciens by l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille. *Journal of Near Eastern Studies*, 45, pp. 305-307.

Jones, Michael & McFadden, Susanna (2015). *Art of Empire. The Roman Frescoes and Imperial Chamber in Luxor Temple*. New Haven & Londres: Yale University Press.

Kalavrezou-Maxeiner, Ioli (1975). The Imperial Chamber at Luxor. *Dumbarton Oak Papers*, 29, pp. 225-251.

Karlshausen, Christina (2009). *L'iconographie de la barque procesionnelle divine en Égypte au nouvel Empire*. Orientalia Lovaniensia Analecta, 182. Lovaina: Peeters.

Lloyd, Alan B. (ed.) (2010). *A Companion to Ancient Egypt*. Malden, Oxford & Chichester: Wiley-Blackwell.

Madigan, Brian (2013). *The Ceremonial Sculptures of the Roman Gods.* Leiden: Brill.

Mangas Manjarres, Julio & Novillo López, Miguel A. (eds.) (2014). *Santuarios suburbanos y el territorio en las ciudades romanas.* Madrid: Instituto Universitario de Investigación en Ciencias de la Antigüedad de la Universidad Autónoma de Madrid.

Marion, Claude (2022). Vivre une fête religieuse en Égypte. L'exemple de la fête de Min. *Égypte, Afrique & Orient*, 108, pp. 11-22.

Matthews, John (2006). *The Journey of Theophanes. Travel, Business and Daily Life in the Roman East*. New Haven: Yale University Press.

Menu, Bernadette (1981). Vente d'une vache de labour sous Ptolémée VII Evergète II. *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papyrologie et d'Egyptologie de Lille*, 6, pp. 229-242.

Moret, Alexandre (1988). *Le rituel du culte divin journalier en Égypte. D'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti Ier à Abydos*. París: Ernest Leroux.

Otto, Walter (1905). *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte des Hellenismus, I-II.* Leipzig & Berlín: Teubner.

Perdrizet, Paul & Lefebvre, Gustave (1919). *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*. Nancy, Paris & Strasbourg: Berger-Levrault.

Perea Yébenes, Sabino (2014). Las cuentas del santuario de Júpiter Capitolino en Arsínoe (Egipto) en época de Caracalla (papiro de Fayum BGU 362). El templo, motor económico de una villa agrícola. En Mangas Manjarres & Novillo López, 2014, pp. 561-596.

Perea Yébenes, Sabino (2016). Una procesión de sacerdotes y libros "herméticos" en Alejandría (Clem. Alex. *Strom.* 6 [4] 35-37). Sentido léxico y religioso. En Calderón Dorda & Perea Yébenes, 2016, pp. 101-130.

Perpillou-Thomas, Françoise (1993). *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque.* Studia Hellenistica, 31. Lovaina: Universitas Catholica Lovaniensis.

Pfeiffer, Stefan (2010). *Der römische Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverehrung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr. – 217 n. Chr.)*. Stuttgart: Franz Steiner.

Preys, René (2000). Les montants du Per-Nou et la fête de la Bonne Réunion à Dendera. *Revue d'Égyptologie*, 51.1, pp. 195-221.

Price, Simon R.F. (1984). *The Roman Imperial Cult in Asia Minor.* Cambridge: Cambridge University Press.

Quirke, Stephen & Andrews, Carol (1988). *The Rosetta Stone.* Nueva York: Abrams.

Refai, Hosam (1998). Die Bestätigung im Fest. Zur Rolle der thebanischen Feste bei der Erneuerung der Königsmacht. *Memnonia*, 9, pp. 181-189.

Relats Montserrat, Felix (2016). *Les fouilles françaises de Médamoud. Synthèse historique et archéologique.* Tesis doctoral. Universidad de París-Sorbonne, 21 de noviembre de 2016.

Robert, Louis (1960). Recherches épigraphiques. *Revue des Études Anciennes*, 3-4.62, pp. 276-361.

Roth, Silke (2006). Der Herrscher im Fest. Zur rituellen Herrschaftslegitimation des ägyptischen Königs und ihrer Außendarstellung im Rahmen von Festen. En Bröckelmann & Klug, 2006, pp. 205-249.

Rothwell Jr., Kenneth S. (2007). *Nature, Culture, and the Origins of Greek Comedy. A Study of Animal Choruses.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sauneron, Serge (1960). *The Priests of Ancient Egypt*. Londres: Evergreen Book. Traducido por Anne Morrissett.

Sauneron, Serge (1962). *Esna. Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siécles du paganisme.* El Cairo: Institute français d'archéologie orientale.

Schott, Siegfried (1953). *Das schöne Fest vom Wüstentale. Festbräuche einer Totenstadt*. Akademie der Wissenschaften und der Literatur (Mainz): Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 11. Stuttgart: Franz Steiner.

Shafer, Byron E. (ed.) (1991). *Religion in Ancient Egypt*. Londres: Routledge.

Sijpesteijn, Pieter J. (1979). Some Michigan Papyri. *Aegyptus*, 59.1-2, pp. 25-62.

Sijpesteijn, Pieter J. y Hermann, Harrauer (1983). Drei Ostraka aus der Sammlung Moer. *Bulletin of the American Society of Papyrologists*, 20, pp. 49-54.

Smith, Mark (2020-2023). The Beautiful Festival of the Valley in the Graeco-Roman Period. Another Perspective. *Enchoria*, 37, pp. 39-65.

Speidel, Michael A. (2013). Gnomon of the Idios Logos. En Bagnall *et al.*, 2013, pp. 1-2.

Stadler, Martin (2008). Processions. En Dieleman & Wendrich, 2008. https://escholarship.org/uc/item/679146w5.

Svarlien, Diane A. (1990). *Odes-Pindar.* https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text.jsp?doc=Perseus:text:1999.01.0162:book=N.:poem=9 [Consultado el 9 de enero de 2024].

Uphill, Eric (1965). The Egyptian Sed-Festival Rites. *Journal of Near Eastern Studies*, 24.4, pp. 365-383.

Vandorpe, Katelijn (ed.) (2019). *A Companion to Greco-Roman and Late Antique Egypt*. Malden, Oxford & Chichester: Wiley-Blackwell.

Vandorpe, Katelijn & Clarysse, Willy (1998). A Greek Winery for Sale in a Fayum Demotic Papyrus. En Verhoogt & Vleeming, 1998, pp. 127-139.

Veïsse, Anne-Emmanuelle (2004). *Les révoltes égyptiennes. Recherches sur les troubles intérieurs en Egypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine.* Lovaina: Peeters.

Verhoogt, Arthur M.F.W. & Vleeming, Sven P. (eds.) (1998). *The Two Faces of Graeco-Roman Egypt. Greek and Demotic and Greek-Demotic Texts and Studies Presented to P.W. Pestman*. Leiden: Brill.

Vleeming, Sven P. (ed.) (1995). *Hundred-Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period.* Leiden & Boston: Brill.

Werning, Daniel & Lincke, Eliese-Sophia (eds.). *The Rosetta Stone Online Project.* http://hdl.handle.net/21.11101/0000-0001-B537-5 [Consultado el 27 de enero de 2025].

Wilcken, Ulrich (1885). Arsinoitische Tempelrechnungen aus dem J. 215 n. Chr. *Hermes*, 3.20, pp. 430-476.

Wilcken, Ulrich (1935). *Urkunden der Ptolemäerzeit (ältere Funde), II. Papyri aus Oberägypten (URK II),* 2. Berlín: De Gruyter.

Wilson, William (1867). *The Writings of Clement of Alexandria*. Whitefish: Kessinger.

# Los porteadores del emperador. Movimiento y sacralidad en las procesiones imperiales

## The Bearers of the Emperor. Movement and Sacrality in Imperial Processions

**Elena Muñiz Grijalvo**
Universidad Pablo de Olavide
emungri@upo.es – https://orcid.org/0000-0003-0914-6842

**Fernando Lozano Gómez**
Universidad de Sevilla
flozanogomez@us.es – https://orcid.org/0000-0002-3850-5800

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Elena Muñiz Grijalvo & Fernando Lozano Gómez, "Los porteadores del emperador. Movimiento y sacralidad en las procesiones imperiales", *ARYS*, 23 (2025), pp. 133-155.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.9242

Recepción: 07/10/2024 | Aceptación: 03/02/2025

## Resumen

El objeto de análisis de este trabajo son las "procesiones imperiales", es decir, los desfiles rituales en los que paseaban, entre otras cosas, imágenes del emperador reinante y de otros miembros de la casa imperial, tanto vivos como muertos. Nuestro propósito es contribuir a aclarar qué aportaba la procesión, y más en concreto el movimiento de las estatuas de los emperadores, a la construcción ideológica del poder del gobernante. En este artículo se analizará en particular la intervención de los "porteadores del emperador" (*sebastophoroi*), un nuevo cargo que se rastrea en algunas ciudades del Imperio, en la percepción del poder imperial. El desplazamiento de las estatuas o retratos de los emperadores contribuyó a cimentar la sacralidad del gobernante pero también, al mismo tiempo, la cercanía y la intervención activa del emperador en el gobierno de las ciudades del imperio. En nuestra opinión, la figura del *sebastophoros* fue decisiva en este proceso.



## Palabras clave

Culto imperial; Imágenes de los Emperadores; Imperio Romano; Movimiento; Procesiones; *Sebastophoroi*.



## Abstract

The object of analysis in this work are the "imperial processions", that is, the ritual parades in which, among other things, images of the reigning emperor and other members of the imperial household, both living and deceased, were displayed. Our purpose is to contribute to clarifying what the procession, and more specifically the movement of the statues of the emperors, contributed to the ideological construction of the ruler's power. This article will particularly analyze the role of the "emperor's bearers" (*sebastophoroi*), a new position identified in some cities of the Empire, in shaping the perception of imperial power. The movement of the statues or portraits of the emperors helped to cement the sacredness of the ruler but also, at the same time, reinforced the closeness and active intervention of the emperor in the governance of the cities of the empire. In our opinion, the figure of the *sebastophoros* was decisive within this process.



## Keywords

Images of the Emperors; Imperial Cult; Movement; Processions; Roman Empire; *Sebastophoroi.*

¡Oh, la saeta, el cantar
al Cristo de los gitanos,
siempre con sangre en las manos,
siempre por desenclavar!
Antonio Machado, *La Saeta* (1914)

El objeto de análisis de este trabajo son las "procesiones imperiales", es decir, los desfiles rituales en los que paseaban, entre otras cosas, imágenes del emperador reinante y de otros miembros de la casa imperial, tanto vivos como muertos. Nuestro propósito es contribuir a aclarar qué aportaba la procesión, y más en concreto el movimiento de las estatuas de los emperadores, a la construcción ideológica del poder del gobernante. En este artículo se analizará en particular la intervención de los "porteadores del emperador" (*sebastophoroi*), un nuevo cargo que se rastrea en algunas ciudades del Imperio, en la percepción del poder imperial. Tras un breve panorama sobre el significado del movimiento en las procesiones, se explorará la relación entre los *sebastophoroi* y la percepción del emperador como divino y como humano. Como se verá, las fuentes en las que aparecen los *sebastophoroi* son escasas y se refieren unánimemente al Mediterráneo oriental de los siglos I al III d.C., y deben ser valoradas en nuestra opinión dentro del contexto más amplio del movimiento procesional de las imágenes de los dioses y, más en concreto, de los retratos de los emperadores.

## 1. El significado del movimiento de los dioses. Sacralidad y cercanía

Coincidimos con las valoraciones recientes que consideran que el movimiento es el rasgo definitorio de las procesiones, el factor en torno al cual se construye la mayor parte de sus significados,[1] y el que distingue a este ritual de otras formas de comunicación e interacción con lo divino. Adelantando la conclusión, en nuestra opinión el desplazamiento de las estatuas o retratos de los emperadores contribuyó a cimentar la sacralidad del gobernante pero también, al mismo tiempo, la cercanía y la intervención activa del emperador en el gobierno de las ciudades del imperio.

La denominación más corriente para aludir a la procesión en griego, *pompé*, está indisolublemente unida a la idea de movimiento.[2] En el mundo grecorromano, la procesión tenía mucho que ver con el acompañamiento. Tanto las procesiones sacrificiales, muy habituales en el mundo griego, como las tradicionales *pompae* romanas (las *pompae funebres*, *circenses* y *triumphales*), acompañaban animales al sacrificio, difuntos a la sepultura, o generales victoriosos a celebrar su triunfo.[3]

Y también desde sus inicios era muy habitual que los dioses se moviesen. Las estatuas de los dioses podían desplazarse desde los templos en los que residían por diferentes motivos:[4] para recibir a personajes importantes o a otros dioses en las ceremonias de *adventus*, para santificar un lugar, para recordar algún episodio mítico, o incluso para realizar ceremonias de purificación, como en el caso de la famosa *lavatio* de la diosa Cibeles en el río Almo, por citar solo un ejemplo. Las procesiones transportaban a los dioses desde sus templos a los edificios de espectáculos (teatros, anfiteatros o circos) para que presidieran las ceremonias y los juegos que se celebraban en su honor. Según las características de las estatuas (peso y forma),

* Este trabajo forma parte de los Proyectos I+D+i "Celebraciones del Imperio desde las Provincias" (PID2021-125226NB-C22, Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades/FEDER), y "Discursos del Imperio romano desde las provincias" (PID2021-125226NB-C21, Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades/FEDER).

1. Ashley & Hüsken, 2001; Gvozdeva & Velten, 2011, p. 23; Zchomelidse & Freni, 2011; Latham, 2020.
2. El estudio más completo del término continúa siendo Bömer, 1956, pero ver ahora también la voz "*Pompé*" en la web *LARES. Language and Religion*: https://lares-lexicon.unibo.it. Cf. también Kavoulaki, 2011.
3. Aunque por supuesto las procesiones podían tener muchos otros fines. Sobre las procesiones grecorromanas, además de la nota anterior, ver Graf, 1996; Kavoulaki, 1999; Bettinetti, 2001; True *et al.*, 2004; Östenberg, Malmberg & Bjørnebye, 2015; Stavrianopoulou, 2015.
4. Sobre los motivos por los que se desplazaban las estatuas de los dioses, cf. Nilsson, 1916; Madigan, 2012; Viviers, 2014; Beck-Schachter, 2018, pp. 69-71.

los dioses podían ser transportados en brazos, en andas (*ferculum*) o en carruajes de distintos tipos (*tensa*, *carpenta* o *armamaxa*, entre otros).[5]

Pese a su evidente interés, hasta el momento no se ha prestado demasiada atención al desplazamiento de las estatuas de los dioses, tal vez porque las fuentes raramente lo mencionaban, probablemente porque se daba por hecho. Las fuentes literarias describieron con cierto detalle algunos desfiles que fueron célebres por uno u otro motivo, como el famoso relato que hizo Apuleyo de la procesión isíaca del *navigium Isidis* en *Cenchreae*, la procesión en la que marchaba la hermosa Antía, protagonista de las *Efesíacas*, o la llamativa comitiva que circulaba en las fiestas Dédalas en Beocia, que conocemos gracias al relato de Pausanias.[6] Pero, en todos estos casos, el objeto de atención no era tanto el desfile en sí como algún aspecto concreto de la procesión: el exótico aspecto de los fieles isíacos, los escarceos amorosos a que se prestaba la procesión en el caso de la novela de Jenofonte de Éfeso, o la insólita ofrenda de estatuas de madera en el caso de las Dédalas.

En cuanto a las fuentes epigráficas, los detalles sobre el movimiento ritual son aún más raros. En casi todos los casos se limitan a mencionar la procesión sin más, habitualmente en el contexto de la celebración de un sacrificio. Pero, aunque las fuentes no permiten contemplar el movimiento en sí, se han buscado mil y una maneras de imaginarlo. Para ello se recurre al análisis de las fuentes más diversas, desde su representación iconográfica en relieves históricos, funerarios o en algunos exvotos, hasta los detalles más nimios, como las huellas de los carromatos en las calzadas de las ciudades antiguas. Por supuesto, ninguna de estas fuentes está exenta de dificultades. Ni siquiera relieves tan explícitos y aparentemente realistas como el de las Panateneas se consideran fuentes realmente fiables para entender cómo discurría la procesión en sí. Las fuentes que ilustran el movimiento o sus implicaciones son tan escasas -aún más en el caso de las procesiones con la imagen del emperador- que impiden estudiar sus variaciones en los distintos lugares del Imperio, o sus cambios en el tiempo.

Y sin embargo, el movimiento de las estatuas de dioses y emperadores era fundamental en la percepción de su poder. Las estatuas que se mueven producen impresiones muy diferentes a las que suscitan las estatuas que se quedan inmóviles en sus

5. Sobre las formas de transporte de las estatuas de los dioses, ver sobre todo el clásico estudio de Abaecherli, 1935-1936; Sinos, 1998; Arena, 2010; Madigan, 2012; Estienne, 2014; Latham, 2016; Muñiz Grijalvo, 2023b.

6. Apul., *Met.* XI 9-10; Xen. Eph., I 2, 2; Paus., IX 3, 3-8.

templos. Las estatuas procesionales cobran vida y se distancian significativamente de las que permanecen estáticas. Frente a la idea de permanencia, de refugio y asilo,[7] que propiciaban las estatuas que residían en los templos o que constituían puntos de referencia en el paisaje urbano, el desplazamiento de las estatuas provocaba efectos muy diferentes en quienes lo contemplaban, porque está íntimamente asociado al cambio, a la metamorfosis y a la agencia.[8] El movimiento de la imagen imperial se percibía desde la experiencia propia de la movilidad, a través del sentido cinestético, que ha sido identificado como el "sexto sentido", y que asocia la capacidad de moverse a la vida y a la acción.[9] Como recuerda Raymond W. Gibbs haciéndose eco de las conclusiones de Lakoff y Johnson, hay una serie de esquemas mentales que responden al movimiento corporal uniendo la actividad motora con representaciones mentales en lo que ellos llaman "*embodied schemas*" que contribuyen a estructurar la experiencia.[10]

Como vamos a ver, además de los efectos generales del movimiento dentro del proceso cognitivo, en las procesiones el movimiento contribuía a cimentar el aura de sacralidad de los dioses y con ello alejaba a los dioses de los hombres. Al mismo tiempo podía producir también el efecto contrario, aproximando a la divinidad y acercándola a sus fieles. Veamos brevemente cómo funcionaba esta aparente paradoja en las procesiones grecorromanas en general, para luego analizar cómo se planteaba en las procesiones imperiales.

Desde época clásica, el mundo griego vinculaba el movimiento de las estatuas de los dioses en procesión a una especial sacralidad, que se derivaba según varios autores del posible origen egipcio del rito.[11] Heródoto explicaba que fueron los egipcios los que enseñaron a los griegos a llevar a los dioses en procesión, y todavía a fines de la Antigüedad era corriente afirmar que llevar a los dioses en andas era una costumbre egipcia o, en todo caso, oriental.[12] Aunque el traslado de las estatuas fue también una costumbre griega desde época micénica,[13] los aires egipcios u

7. Para la capacidad de *asylum* de las imágenes de los dioses y también del emperador, ver los sagaces comentarios de Hopkins, 1978, pp. 221-231 y Price, 1984, pp. 192-193.
8. Bremmer, 2013; Chaniotis, 2017.
9. Para una perspectiva amplia de la *kinestesia* como motor de la empatía, cf. Foster, 2011.
10. Gibbs, 2006, I, pp. 14-15.
11. Sobre el aumento del "nivel de santidad" en relación con el movimiento, ver Deligiannakis, 2015.
12. Hdt., II 58. La idea se ha reproducido sin grandes discusiones en época moderna, cf, por ejemplo, Picard, 1922, p. 331: "(*images sacrées*) *portées, a la mode asiatique, sur des brancards, ou en palanquins*". Para el supuesto origen egipcio o próximoriental de la costumbre de transportar a los dioses, cf. Muñiz Grijalvo, 2023a.
13. Bettinetti, 2001, p. 185.

orientales que les atribuyeron numerosas fuentes se sumaron a la construcción de la sacralidad de los desfiles de imágenes grecorromanas.

Independientemente de cuál fuera su origen, una cosa parece cierta: el movimiento era propio solo de las estatuas de los dioses. Los hombres, sus máscaras y sus representaciones, sólo procesionaban, si lo hacían, después de muertos en contextos funerarios. Las ciudades mediterráneas estaban llenas de estatuas de dioses y de hombres que se parecían extraordinariamente entre sí. Las estatuas de seres humanos eran del mismo material que las de los dioses, a veces incluso de los mismos metales preciosos (oro y plata), y podían estar situadas, como las de los dioses, en el interior de un templo.[14] Pero había algo que diferenciaba esencialmente a unas y a otras: solo las estatuas de los dioses se desplazaban con fines rituales. En época helenística se rendía honores divinos, además de a los reyes, a los benefactores. Pero, hasta donde sabemos, entre dichos honores no se incluía el desplazamiento de sus estatuas en procesión. Las únicas referencias a desfiles procesionales en las fuentes que ilustran los honores a los benefactores tenían que ver con el traslado de víctimas sacrificiales, y no con el desplazamiento de sus imágenes.[15] El movimiento de las imágenes era propio de la divinidad, que podía aparecer en su forma antropomórfica o representada por los atributos de su divinidad. A partir de época helenística, aquello incluía también a los reyes y, más tarde, a los emperadores.

Desplazarse era una característica divina, que distanciaba a los dioses de los humanos. Pero, al mismo tiempo, la posibilidad de desplazarse humanizaba de algún modo a la divinidad. En muchas ocasiones, los dioses desfilaban porque deseaban unirse a las celebraciones que se hacían en su honor, como era el caso de las imágenes divinas que se desplazaban para asistir a los juegos circenses, al teatro o al anfiteatro. Las estatuas de los dioses o los atributos que los representaban eran entonces transportadas hasta los edificios de espectáculos, y a su llegada eran colocadas en lugares privilegiados, como para que disfrutasen de buenas vistas.

Por el camino, los dioses compartían el recorrido con todos los participantes en la procesión, tanto con los ciudadanos que tenían un papel activo en el desfile (los

14. Sobre el significado que se atribuía a los diferentes metales, ver Scott, 1931; Fishwick, 1991; Pekary, 1995; Lahusen, 1999; sobre la ubicación de las imágenes, ver Nock, 1930; Steuernagel, 2010; Rosso, 2023.

15. Hasta donde sabemos, las únicas fuentes que incluyen a las procesiones en el contexto de los honores a los benefactores son las siguientes: *IGR* IV 292 (el famoso benefactor Diodoros Pasparos en Pérgamo); *IG* XII.7, 515 (Aleximachos de Aigiale); Heberdey & Kalinka, 1897, n. 28 (Anticharis de Kyaneai).

sacerdotes y los integrantes del desfile), como con quienes intervenían de manera pasiva (los espectadores que veían pasar la procesión). Compartir el mismo desplazamiento y el mismo destino convertía por un momento a los dioses en compañeros de los seres humanos, dando la impresión, como sugería Denis C. Feeney, de que todos eran por un momento conciudadanos.[16] Al mismo tiempo, la posibilidad de transportar al dios, de controlar su capacidad de movimiento – en pocas palabras, de manejarlo –, lo convertía en un objeto manipulable. El transporte de las imágenes, en resumidas cuentas, acortaba las distancias con los dioses probablemente más que ningún otro rito, los humanizaba y los hacía de alguna manera vulnerables.

## 2. Los *sebastophoroi* y la sacralidad de los emperadores en procesión

En aquel universo de significados vinculados al movimiento procesional se insertó, en época helenística, un grupo muy reducido de seres humanos: los reyes y, más adelante, los emperadores. En el proceso de construcción ideológica del poder de los gobernantes helenísticos y romanos ocupó un lugar fundamental lo que Karl J. Hölkeskamp ha definido como "la semántica de los símbolos y la sintaxis del rito" procesional, que se asociaban tradicionalmente a los desfiles de los dioses.[17] Desde que Filipo de Macedonia decidió que su estatua acompañase a los dioses en procesión,[18] las imágenes de los reyes helenísticos protagonizaron procesiones fastuosas, como la espectacular procesión de Ptolomeo Filadelfo en Alejandría.[19] Evidentemente se trataba de toda una declaración de intenciones: desfilar junto a los dioses, en esencia, equivalía a declararse divino. Pero, como vamos a ver, el movimiento contribuyó de manera extraordinaria a matizar la manera en que se entendía la posición de los gobernantes.

Tanto en Roma como en las provincias, el movimiento de las imágenes de los emperadores estuvo muy presente en los ritos de culto cívico e imperial. Documentos

16. Feeney, 1998, p. 96.
17. Hölkeskamp, 2014.
18. Diod., XVI 92, 5: "Tomaban parte en la procesión las estatuas de los doce dioses, labradas con gran maestría y adornadas maravillosamente con el resplandor del oro; y con ellas, como decimotercera, desfilaba en la procesión la magnífica estatua del propio Filipo, mostrándose el rey a sí mismo entronizado con los doce dioses" (trad. J.M. Guzmán Hermida y J.J. Torres Esbarranch).
19. Calandra, 2023 proporciona un panorama general y un interesante análisis de las procesiones de los monarcas helenísticos; cf. también Strootman, 2014. Para la gran procesión de Alejandría, ver Dunand, 1981; Rice, 1983; Thompson, 2000; Caneva, 2010; para la también célebre procesión de Antioco IV en Daphne, ver Iossif, 2011 y, sobre todo, Calandra, 2022.

de muy distinto tipo se ocupaban de regular el desplazamiento de las imágenes, que fue objeto de atención en las "leyes sagradas", en los decretos de fundación de nuevos juegos, o en la comunicación entre los emperadores y las ciudades.[20] La importancia del movimiento de las imágenes se hace patente también en el protagonismo del desplazamiento y de la idea de movilidad en las representaciones iconográficas vinculadas a los emperadores. En los relieves procesionales, que proliferaron precisamente desde el reinado de Augusto sobre todo en la ciudad de Roma, ocupaban un lugar central las estatuillas portadas en andas y los vehículos que transportaban distintas representaciones de los miembros de la casa imperial.[21]

La centralidad del movimiento se deduce, por tanto, de su importancia en las fuentes iconográficas, y también de la aparición de un nuevo cargo vinculado al culto imperial: el *sebastophoros*, es decir, el porteador del emperador.[22] La aparición del *sebastophoros* resulta muy reveladora. Como todo lo relacionado con el culto imperial, se trataba de una novedad que respondía a la voluntad de expresar de una determinada manera la posición del emperador y la vinculación de los fieles con él.

En las procesiones en las que desfilaban los dioses tradicionales no se hacía especial hincapié en la figura del porteador, o al menos eso es lo que sugieren las fuentes. El término que correspondería a ese oficio sería el de *theóphoros*, pero curiosamente

20. Ejemplos de "leyes sagradas": decreto de la ciudad de Messene en honor de Tiberio (*SEG* XLI 328); decreto de la ciudad de Gitio en la que se organizan unas fiestas Cesáreas (*SEG* XI 923). Ejemplos de fundaciones por parte de benefactores: fundación de Demóstenes de Enoanda (*SEG* XXXVIII 1462); fundación de Cayo Vibio Salutaris (*IEph.* 27). Ejemplos de comunicación entre los emperadores y las ciudades: carta de Claudio a los alejandrinos (*P. Lond*. VI 1912); carta de Marco Aurelio y Cómodo a la *gerousia* de Atenas (*SEG* XXI 509; *IG* II² 1108).

21. Los famosos relieves del Palazzo de la Cancelleria o Villa Medici son buenos ejemplos de ello, cf. Ryberg, 1955; Alföldi 1973; Pekary, 1985, pp. 121-122.

22. En los siguientes textos se menciona a *sebastophoroi*: *SEG* LVIII 1613 (Patras, s. I d.C.); *SEG* XXXVIII 1462 (Enoanda, s. II d.C.); *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 24 (1900), 338, 1 (Termessus Minor, s. XX); *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, 13 (1939), 122, II (Tanagra, s. III d.C.). En 2019 apareció un nuevo fragmento en la ciudad de Philippopolis, en la moderna Bulgaria, que hasta donde sabemos aún no ha sido publicado, en el que se menciona entre otros cargos el de *sebastophoros*: https://sofiaglobe.com/2019/07/12/archaeology-third-century-inscription-with-names-of-dionysus-cult-found-inbulgarias-plovdiv. El estudio clásico sobre los *sebastophoroi* es Robert, 1960. Además de la denominación de *sebastophoros*, se conocen otras que hacían referencia también a los porteadores del emperador, como el término *komastés*, que solo se documenta en Egipto: *P.Oxy*. X 1265; XII 1449; LI 4125; *P.Palau.Rib*. 3; *P.Oslo* 94. Sobre la figura del *komastés*, ver Esperanza Macarena Ródenas Perea, en este mismo volumen, pp. 101-132. Otro término que se documenta también solo en Egipto es *protomatophoros*, que se refería exactamente al porteador de los bustos imperiales, igual que *komastés*.

aparece muy rara vez.[23] Sin embargo, en las ciudades griegas del imperio se reguló quiénes serían exactamente los encargados de portar las estatuas de los Césares. Entre las normativas locales para el trasiego de las estatuas imperiales destaca el nuevo puesto de *sebastophoros*, el "porteador del emperador". Como veremos en un momento, la mención de este cargo en las fuentes pudo tener que ver con el intento de subrayar la especial relación de ciertos ciudadanos con el emperador.

La propia composición del término, que asocia de manera indisoluble al emperador con la capacidad de ser transportado (*-phoros*) y por tanto de ponerse en movimiento, es notable de por sí. Los oficios sagrados que hacían referencia a la movilidad tenían que ver habitualmente con el transporte de objetos con un grado especial de sacralidad. Este tipo de oficios existió desde época clásica; basten como ejemplo las celebérrimas misiones que se encargaron en la procesión de las Grandes Panateneas a los *thallophoroi* – porteadores de ramas de olivo, ancianos ciudadanos de Atenas –, los *skaphephoroi* – porteadores de bandejas con miel y pasteles, metecos adultos –, las *kanephoroi* – porteadoras de los cestos, niñas o mujeres de familias atenienses – que precedían a las *diphrophoroi* – porteadoras de taburetes, jóvenes metecas – y a las *skiadephoroi* – porteadoras de parasoles –.[24]

La larga nómina de personajes relacionados con el transporte de estatuas y de símbolos estaba vinculada también con el culto de divinidades mistéricas, como Deméter y Perséfone, y sobre todo Isis y Serapis. Entre todos ellos destacan los *hieráphoroi*, relacionados sobre todo con el culto a Isis y todos ellos de época imperial, que debían ser los porteadores de objetos relacionados muy estrechamente con el culto mistérico, como se puede ver en algunos testimonios célebres.[25] De la nómina del personal isíaco conocemos también a los *bomóphoroi*, a los *melanéphoroi*, y sobre todo a los *pastophoroi*, cuyo significado no está del todo claro pero que podrían ser tanto los encargados de "desvelar", como los porteadores de pequeñas capillas.[26]

El término *sebastóphoros*, por tanto, se incluyó en la nómina de los oficios relacionados con el transporte de objetos de especial sacralidad y sugería que lo que se

23. Carless Unwin, 2020, p. 9: *theóphoros* en *IG* XII 6, 2, 596 (Samos); *IGUR* I 160 (Torre Nova).
24. Sobre la procesión de las Panateneas, ver por conveniencia la reciente obra de Shear, 2021. Sobre la abundancia de cargos relacionados con el transporte de objetos sagrados, cf. Robert, 1960, p. 323, n. 6; Pleket, 1970, p. 67 y especialmente n. 15; Carless Unwin, 2020.
25. Sobre distintos oficios mistéricos relacionados con la idea de portar objetos sagrados, cf. Pleket, 1970, n. 15.
26. Cf. *RICIS* 501/164; Dunand, 1969; Schönborn, 1976; Hoffmann & Quack, 2014.

transportaba, en este caso la imagen del emperador, era una carga que no solo estaba revestida de un aura especial, sino que desempeñaba un papel activo en el culto.

Si seguimos preguntándonos por las connotaciones tradicionales que formaron parte del significado que se atribuía a los emperadores en procesión, existe un conjunto de testimonios en los que merece la pena detenernos un momento. Se trata de un grupo de tetradracmas alejandrinos de época de Nerón, en los que se representa un barco rotulado con la leyenda *sebastophoros*.[27] En un estudio sobre la advocación "César *Epibaterios*", Levy sugería que se trataba de un barco relacionado con el abastecimiento de trigo egipcio a la ciudad de Roma,[28] de manera que el barco que aparece en las monedas sería un carguero.

Sin contradecir esta conclusión, deseamos detenernos en el nombre que se eligió para denominar al carguero: *sebastophoros*, "porteador del emperador". Sin duda estas monedas hay que ponerlas en relación, al menos semánticamente, con las que acuñó la colonia de Patras con motivo de la llegada de Nerón en la que también se destacaba la nave que lo portaba.[29] El ambiente egipcio de estas noticias podría hacer pensar también en una de las maneras tradicionales de transportar a los dioses en el mundo egipcio, que era precisamente en barco.[30] De esta forma, la preciosa carga en grano que partía periódicamente de Alejandría hacia Roma representaba al emperador, que a su vez se identificaba de alguna manera con los dioses, transportados a menudo en barco en las ceremonias egipcias. No existe forma de probarlo, pues solo disponemos de unas pocas monedas, pero en todo caso el término *sebastophoros* y el concepto de transporte vinculaban a los emperadores con el ámbito divino. Al mismo tiempo, los emperadores se asociaban así a un movimiento benéfico, cuyo resultado era en sí mismo una evergesía. Esta vertiente acercaba al gobernante a sus súbditos en un plano más humano, como vamos a ver a continuación.

## 3. Los *sebastophoroi* y la cercanía de los emperadores en procesión

Las alusiones al movimiento de la imagen del emperador, como hemos visto hasta ahora, lo vinculaban de manera indisoluble a la divinidad. Pero la capacidad de moverse poseía además otras virtualidades, que de manera paradójica acercaban

27. *RPC* I 5296, 5296A, 5306.
28. Levy, 1982-1983.
29. *RPC* I 1264-1274, todas ellas con la inscripción ADVENTUS AUGUSTI en el reverso.
30. Sobre las maneras de transportar ritualmente, ver por conveniencia Falk, 2015.

al augusto a los ciudadanos que lo homenajeaban. Ya la propia existencia de la estatua conseguía hacer presente a quien estaba lejos, como recuerda entre otros el *Libro de la Sabiduría*, refiriéndose a los reyes helenísticos:[31]

> "Las estatuas también recibían culto por decreto de los soberanos. Y, como la gente que vivía lejos no los podía venerar en persona, representaban su figura lejana haciendo una imagen visible del rey venerado, para adular con fervor al ausente como si estuviera presente".[32]

La presencia del gobernante se acentuaba en el caso de las imágenes en movimiento, pues el rito procesional consigue que, de alguna forma, las estatuas cobren vida.[33] Como decía Apuleyo, lo que más asimila a la estatua con el ser vivo original es precisamente el movimiento.[34] El movimiento sacude de alguna manera la pesada apatía de las estatuas de culto. Provoca también la reacción del público, que a menudo interactúa con las imágenes que se acercan.[35] Los espectadores aclaman, aplauden, hacen comentarios sobre lo que ven, o a veces permanecen en reverente silencio:

> "Pero ya viene la procesión: estad silenciosos y atentos; ahora toca aplaudir: brillante viene la procesión. Delante de todos llevan a la Victoria con alas desplegadas: ven aquí y haz, diosa, que este mi amor logre la victoria. Aplaudid a Neptuno todos los que ponéis en demasía vuestra confianza en las aguas: yo nada tengo que ver con el mar; a mí la tierra es la que me atrae. Aplaude, soldado, a Marte, tu señor".[36]

31. Para la intercambiabilidad entre la estatua y la persona del gobernante, ver la útil síntesis que hace Francis, 2003.
32. *Sabiduría* 14, 17-21 (trad. Nueva Biblia de Jerusalén).
33. Steiner, 2001, pp. 145-151.
34. *Apol.* 14, 4.
35. En la Antigüedad fueron muchos los que insistieron en la falta de valor de las imágenes, porque eran objetos sin vida, imperfectos e insuficientes, como decía Polibio (por ej.: Polib., VI 47; Cic., *Pro Arch.* 30; Plut., *Moral.* 820B; Dio, XII 59). Las críticas a las imágenes tal vez estuvieran relacionadas, precisamente, con el valor y la importancia que la gente en general atribuía a las imágenes. Sobre la concepción de las estatuas y las emociones que despertaban, ver Bremmer, 2013 y Chaniotis, 2017.
36. Ov., *A.* III 2, 45 (trad. Cristóbal López).

Se produce entonces un fenómeno de importancia singular: las reacciones de los espectadores se ponen en común, se comparten, hasta el punto de que los sentimientos se hacen de alguna manera colectivos. La socialización de las emociones, en el caso de la procesión, ocupa un lugar primordial.[37] Pero no se trata solo de compartir sentimientos: las reacciones del público facilitan la intelección de lo que se está viendo. Los vítores, los aplausos, los comentarios de los espectadores contribuyen a otorgar significado a la procesión, porque las impresiones de los individuos se comparten y pasan a formar parte del proceso cognitivo.

Las reacciones compartidas propiciaban la sintonía en torno a la percepción del poder imperial. A través de la imagen en movimiento se estaba escenificando, además de la sacralidad del emperador, la actualidad del poder de un gobernante que estaba vivo, que gozaba de una existencia real en otro lugar. Las manifestaciones de fervor encumbraban a los augustos y servían como representación vicaria de un emperador al que la mayor parte de la población no iba a ver jamás en persona. Particularmente en el caso del culto imperial, las imágenes debían constituir un apoyo imprescindible para aludir a la existencia del emperador y hacer que se sintiera su presencia. Podría decirse que, durante el desfile procesional, el emperador estaba realmente gobernando: la imagen en movimiento permitía que se encarnase la idea de un poder supremo que se hacía presente con ocasión de cada procesión y que entraba en comunicación con sus súbditos[38].

El movimiento de las imágenes de los augustos en procesión permitía de hecho escenificar algunos momentos concretos del gobierno real del imperio. Es muy llamativo, en este sentido, lo que ocurría cuando un nuevo emperador llegaba al trono. En el siglo III, tal vez por el ritmo vertiginoso con el que se deponía y se proclamaba a los monarcas en plena crisis del Imperio, se afianzó la costumbre de celebrar la llegada de la imagen del nuevo emperador a las ciudades del imperio con una procesión.[39] No hay certeza sobre el grado de formalidad que revestía el asunto, que según Sabine MacCormack fue regulado solo en época de la tetrar-

37. La importancia de la *performance* para la creación de las "comunidades emocionales" (Rosenwein, 2006) es un tema muy amplio, que ha estimulado el interés por la intervención de los espectadores de los espectáculos lúdicos y religiosos en la construcción de significado, cf. entre otros Kondoleon & Bergmann, 1999; Östenberg, 2009; Wyler & Valette-Cagnac, 2023; o el interesante proyecto "Intelligences et Sens des Spectateurs dans l'Antiquité": https://inspecta.hypotheses.org.

38. Steiner, 2001, p. 108; Muñiz Grijalvo, 2023b.

39. Robert, 1960, p. 322; Bruun, 1976; Price, 1984, p. 173; Lehnen, 1997, pp. 307-313.

quía.[40] Desde principios de siglo los magistrados y el pueblo salían a recibir a la imagen del nuevo emperador, como si del emperador mismo se tratase y como si se estuviese celebrando un verdadero *adventus* imperial. Como cuando hacía su entrada el propio emperador, su imagen llegaba a la ciudad acompañada de soldados y de músicos. Se entendía que solo cuando se le había hecho un recibimiento apropiado, quedaba perfectamente clara la lealtad de la ciudad al nuevo gobernante.

Los emperadores eran omnipresentes en las ciudades del Mediterráneo. Su imagen se encontraba en todas partes, no sólo en forma de estatuas e iconos, sino también en objetos de menor tamaño y uso más cotidiano, como las propias monedas o los panecillos que se consumían durante las fiestas. Y cuando no había imágenes permanentes de los Césares, las estatuas se podían transportar desde otros lugares para que cumplieran su función. Estas imágenes portátiles se mencionaban con mucha frecuencia en el ámbito de los juicios a cristianos, como en el conocido caso de Plinio el Joven, que pedía a los acusados que realizasen ofrendas ante estatuas de dioses y emperadores llevadas a su presencia para la ocasión.[41] Para mejorar la comodidad y ser más diligentes, Marco Aurelio y Cómodo indicaron a la Gerusía ateniense que preferían recibir bustos pequeños y del mismo tamaño, para garantizar que sus imágenes no fuesen demasiado pesadas y se pudieran transportar con facilidad para presidir todo tipo de reuniones oficiales:

> "Haréis más estatuas de las que comúnmente se llaman bustos y las realizaréis de un tamaño proporcionado, cuatro iguales [Marco Aurelio, Cómodo y sus esposas], para que sea fácil, durante los días festivos en los que os reunáis, transportarlas donde queráis en cualquier ocasión como a las asambleas populares".[42]

En la actualización del poder del gobernante propiciada por las procesiones, el oficio de los porteadores del emperador ocupaba también un lugar ciertamente importante. Las fuentes que los mencionan no entraron en detalles sobre el desempeño de aquella función: no está claro, por ejemplo, si los *sebastophoroi* transportaban las imágenes del emperador en andas o si las llevaban a mano. Teniendo en cuenta que una de las principales características del culto imperial es que se llevó a cabo como una simbiosis creativa con los rituales divinos precedentes, habitualmente tomando

40. MacCormack, 1981, p. 67.
41. Plin., *Ep*. X 96, 5.
42. Oliver, 1941, no. 24.

como modelo a los dioses principales y sus rituales en las distintas comunidades del Imperio, es fácil imaginar que los resultados serían muy variados y heterogéneos.

Es probable que existiesen diferentes tipos de porteadores y formas distintas de transportar a los dioses. Recientemente se ha sugerido que los que cargaban las estatuas en andas serían gente de extracción social inferior, y los que llevaban imágenes más pequeñas o bustos abrazados contra su pecho pertenecerían a grupos privilegiados.[43] La convivencia de diferentes tipos de porteadores es lo que sugiere una inscripción de Termessos Minor, donde existía la figura del *sebastophoros* a perpetuidad, que la misma inscripción diferenciaba de otros *sebastophoroi* que eran elegidos solo para los tres días que duraba la fiesta:[44] καὶ σεβαστοφόροις διενεκεῖσι καὶ <ἰ>δίᾳ τοῖς ἐξῆς αἱρουμένοις πρὸς ἡμέρας τρεῖς σεβαστοφόροις ("y a los *sebastophoroi* perpetuos y a los *sebastophoroi* elegidos para los tres días").

La pertenencia de los *sebastophoroi* a las clases altas es lo que sugiere el caso de los *komastai*, que era el título que llevaban los porteadores de las imágenes imperiales en Egipto. Como concluyó Louis Robert, estos *komastai* eran de clase alta. Varios documentos así lo sugieren: *P.Oxy.* X 1265 hace referencia a un *komastés tôn theíôn protomôn* que era además sacerdote de Zeus y Hera; *P.Oxy.* XII 1449 alude a los *komastai* como sacerdotes de Zeus, Hera, Atargatis, Core, Dióniso, Apolo, Neotera y los dioses asociados a ellos; *P.Oslo* III 94 menciona a Apolonio, hijo de Apolonio, que también era sacerdote de Zeus, Hera, Artagatis, Kore, Dionysos y de los dioses que convivían con ellos en sus templos, y era también *komastés* de los bustos imperiales. No obstante, no deben olvidarse casos como el del papiro *BGU* 362, que contiene las cuentas del templo de Júpiter en Arsínoe, que incluyen el pago de 32 dracmas a los porteadores de las imágenes, y que permite suponer que aquellos porteadores eran trabajadores a sueldo.

Pese a sus conclusiones sobre los *komastai* en Egipto, el propio Robert sugirió en otros estudios que la tarea de los *sebastophoroi* era poco valorada y que los porteadores, por tanto, debían de pertenecer a grupos no privilegiados de la población. La propuesta ha sido secundada por autores más recientes[45] y, sin duda, esto pudo ser así en algunos casos, como ya hemos visto. Pero sobre la posibilidad de que el

43. Madigan, 2012, p. 19.

44. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1900, p. 340.

45. Pleket en *SEG* LVI 1426, siguiendo a Wörrle, 1988, p. 134; recientemente Kalinowski, 2021, p. 199, afirmaba que "*the titles sebastophoros, mastigophoros, and agelarch do not appear in the epigraphic record, likely because, with the exceptions of the agelarchs, the holders were not of sufficient status to be honored and commemorated with public inscriptions*". En cambio, Carless Unwin, 2020, p. 5, recuerda que los cargos

oficio de porteador fuese desempeñado también por ciudadanos de clase alta, no conviene olvidar que algunos textos describen a los propios emperadores portando imágenes de sus dioses favoritos. Suetonio nos cuenta cómo Galba "encontró una estatua de bronce de la diosa (Fortuna) de más de un codo de alto junto al umbral y la transportó en su regazo a Túsculo, donde solía veranear",[46] y la *Historia Augusta* recuerda que Cómodo "practicó el culto a Isis hasta el punto de hacerse rapar la cabeza y de llevar en procesión la estatua de Anubis".[47]

El transporte de las imágenes de los dioses en brazos parecía estar reservado a gentes de noble cuna, como sugieren muchos testimonios literarios e iconográficos.[48] Pero los notables a veces cargaban también a los dioses en andas, como recordaba Macrobio:

> "en Heliópolis, su estatua [la de Júpiter] se lleva sobre unas andas, tal como se llevan las estatuas de los dioses en la procesión de los juegos del circo; y los porteadores son generalmente notables de la provincia".[49]

Como se ha señalado antes, la variedad y heterogeneidad eran la quintaesencia del culto imperial. Sin embargo, en varios casos las inscripciones confirman que los *sebastophoroi* pudieron ser también efebos. En una inscripción aparecida en Tanagra (*IG* XII Suppl. 646) – la inscripción más reveladora a este respecto –, los *sebastophoroi* aparecen citados entre los *agonothetai* de los efebos, es decir, entre los miembros más privilegiados de un grupo ya de por sí privilegiado. La famosa inscripción de Salutaris en Éfeso establecía que las treinta y una imágenes que se desplazaban desde el templo de Ártemis en las afueras de la ciudad hasta el teatro ciudadano, una vez que hacían su entrada en la ciudad, debían ser transportadas "con todo esplendor" por efebos.[50]

También en el caso de Atenas los *sebastophoroi* debieron de formar parte de los efebos; de hecho, parece que la organización y composición de este cargo en

---

sacerdotales que implicaban el transporte de estatuas y objetos sagrados se hicieron cada vez más numerosos, y cree que este fenómeno estaba en consonancia con el aumento de la munificencia.

46. Suet., *Galba*. 4, 3.

47. S.H.A., *Comm*. 9, 4.

48. Hay muchos más ejemplos sobre el transporte de las estatuas de los dioses como uno de los honores propios de los sacerdocios o vinculados con personajes mitológicos: *ThesCRA* II 72; 73; 558; 570; 578; 584.

49. Macr., *Sat*. I 23, 13 (trad. F. Navarro Antolín).

50. *I.Eph.* 27.

Tanagra fue una adaptación de los usos atenienses.[51] La efebía ateniense organizó numerosas fiestas en honor de los emperadores. Es más, se trata de una de las organizaciones de jóvenes para las que se conoce un número más alto de honras de culto imperial. A las competiciones timélicas, los enfrentamientos atléticos y otras actividades, se unió el trasiego de las imágenes de los emperadores, que sellaba la vinculación entre la oligarquía ateniense y el poder imperial.

La importancia de este estrecho nexo de unión entre los futuros rectores de la ciudad y los emperadores se aprecia asimismo en la capital del Ática en la creación de un fondo económico denominado "sebastofórico". No se conoce a qué se dedicó en concreto este dinero, pero su nombre sugiere que se empleó en el ámbito de las imágenes imperiales, ya fuera para su mantenimiento o la financiación de nuevas estatuas. Si este fuera el caso, se podría poner en relación con la *Lex de flamonio* de Narbona, según la cual el concilio provincial debía reservar fondos para la erección de estatuas de los Césares.[52]

Otro importante epígrafe que nos informa sobre la existencia de este cargo es el dosier de Cayo Julio Demóstenes de Enoanda, que documenta el proceso de fundación de unas nuevas fiestas imperiales en el reinado de Adriano.[53] El benefactor estableció que el *agonothetes* designara tres *panegyriarchai* (que se encargarían de supervisar el mercado y el aprovisionamiento durante las fiestas), veinte *mastigophoroi* (que llevarían escudos y látigos con los que mantener el orden en el teatro), y dos *agelarchai* (que se elegirían entre los jóvenes de las familias más nobles para organizar una carrera de veinte jóvenes con antorchas). El *agonothetes* "de la misma forma debe seleccionar a diez porteadores de los augustos (σεβαστοφόρους) que llevarán ropa blanca y una corona de apio y se encargarán de levantar (βαστάσουσι), cargar (προάζουσι) y hacer que procesionen (προπομπεύσουσι) las imágenes imperiales, la estatua de nuestro dios ancestral, Apolo, y el sagrado altar" (ll. 61-63).[54] Estos *sebastophoroi* debían ser ciudadanos.

51. Así lo sostuvo Robert, Louis, *Opúscula Minora Selecta, 1969-1990*, vol. II, pp. 1275-1281 y vol. II, p. 839. Para el caso de Tanagra, véase *IG* XII Suppl. 646.

52. Para la vinculación de los efebos atenienses en el culto imperial y el fondo sebastofórico, véase por último: Lisle, 2020, pp. 29-30, que señala que el puesto en sí no se atestigua en Atenas, aunque sí los bustos imperiales y el fondo sebastofórico, por lo que se puede inferir que también existieron los *sebastophoroi* en la capital del Ática. La reserva de fondos para la erección de estatuas en la *Lex de flamonio*: *CIL* XII 6038, l. 27.

53. Wörrle, 1988 (ed. pr.); *SEG* XXXVIII 1462.

54. En Patras se dio un caso muy parecido: *SEG* LVIII 1613 informa sobre ciertos miembros de la elite que habían sido seleccionados por un πανηγυριάρχης como σεβαστοφόροι y μαστειγοφόροι.

En resumidas cuentas, el cargo de *sebastophoros* parece apuntar en muchas ocasiones a un sector privilegiado de la población. Y no es extraño que así fuese. La procesión propiciaba el estrecho contacto con los augustos, que tal vez se plasmase en un modo especial de portar sus imágenes, no como simples porteadores, sino como miembros del selecto grupo de mortales que tenía permitido el acceso a la "persona" del príncipe, representada por su estatua.[55] Potter recuerda que solo la gente muy importante podía tocar al emperador, y propone la existencia de lo que él llama "*sensory deprivation*" (privación sensorial) como parte fundamental de la formación del orden social. Quienes contemplaban el desfile, por tanto, recibían un mensaje claro: solo unos pocos afortunados disfrutaban de la cercanía del emperador. El desfile de las imágenes, transportadas por los miembros del círculo más estrecho en torno al emperador, reproducía así otro de los momentos del gobierno real del imperio: el monarca gobernando, rodeado de sus colaboradores más íntimos.

## 4. Conclusión

En un trabajo reciente hemos sugerido que el culto a los miembros de la casa imperial asimiló en ocasiones ciertos rasgos de la piedad mistérica, que permitía entender a los emperadores como dioses extraordinariamente poderosos, pero al mismo tiempo muy cercanos y atentos a las necesidades de sus fieles.[56] En este mismo sentido, la conclusión del presente trabajo es que las procesiones en las que desfilaban las imágenes de los augustos contribuyeron a la construcción ideológica del poder de un gobernante que se elevaba hasta el mundo de los dioses, pero que al mismo tiempo se quería hacer pasar como extraordinariamente presente en el día a día del Imperio. El análisis de la figura del *sebastophoros*, el porteador de la imagen del emperador, sugiere también la existencia del tipo de ambigüedad sobre el que se construyó el poder imperial. Por una parte, la propia existencia del porteador apuntaba de manera muy elocuente a la sacralidad de lo transportado, que en este caso era el retrato del emperador; al mismo tiempo, el cargo de *sebastophoros* recayó a menudo en miembros de las elites ciudadanas, afianzando la alianza entre el emperador y sus íntimos, los afortunados que podían transportarlo, y con ello la presencia activa del emperador entre sus súbditos.

55. Potter, 2014, p. 24.
56. Muñiz Grijalvo (en prensa).

## Bibliografía

Abaecherli, Aline L. (1935-1936). *Fercula*, *Carpenta*, and *Tensae* in the Roman Procession. *Bollettino dell'Associazione Internazionale degli Studi Mediterranei*, 6, pp. 1-20.

Alföldi, Andreas (1973). *Die zwei Lorbeerbäume des Augustus*. Bonn: R. Habelt.

Arena, Patrizia (2010). *Feste e rituali a Roma. Il principe incontra il popolo nel Circo Massimo.* Bari: Edipuglia.

Ashley, Kathleen M. & Hüsken, Wim N.M. (2001). *Moving Subjects. Processional Performance in the Middle Ages and the Renaissance.* Amsterdam & Atlanta: Rodopi.

Beck-Schachter, Aaron (2018). *The Goddess on Parade. Mobile Cult Statues in Archaic and Classical Greece*. Ph. D. Diss.

Bettinetti, Simona (2001). *La statua di culto nella pratica rituale greca.* Bari: Levante.

Bömer, Franz (1952). *s.v.* "*pompa*", *RE*, 21.2, pp. 1878-1994.

Bona, Edoardo & Curnis, Michele (eds.) (2010). *Linguaggi del potere, poteri del linguaggio*. Alessandria: Edizioni dell'Orso

Bremmer, Jan N. (2013). The Agency of Greek and Roman Statues. From Homer to Constantine. *Opuscula*, 6, pp. 7-21.

Bruun, Patrick (1976). Notes on the Transmission of Imperial Images in Late Antiquity. En *Studia Romana in honorem Petri Krarup septuagenarii*. Odense: Odense University Press, pp. 122-131.

Cairns, Douglas & Nelis, Damien P. (eds.) (2017). *Emotions in the Classical World. Methods, Approaches and Directions*. Stuttgart: Franz Steiner.

Calandra, Elena (2022). *Tutto il regno come su una scena. L'immaginario della* panegyris *di Antioco IV a Dafne*. Sesto Fiorentino: All'Insegna del Giglio.

Calandra, Elena (2023). Toward the Imperial Cult. The Hellenistic Processions as Forerunners? En Muñiz Grijalvo & del Campo Tejedor, 2023, pp. 111-124.

Caneva, Stefano (2010). Linguaggi della festa e linguaggi del potere ad Alessandria nella Grande Processione di Tolemeo Filadelfo. En Bona & Curnis, 2010, pp. 173-189.

Carless Unwin, Naomi (2020). Basket-Bearers and Gold-Wearers. Epigraphic Insights into the Material Dimensions of Processional Roles in the Greek East. *Kernos*, 33, pp. 1-35.

Chaniotis, Angelos (2017). The Life of Statues. Emotion and Agency. En Cairns & Nelis, 2017, pp. 143-158.

Dally, Ortwin, Hölscher, Tonio, Muth, Susanne & Schneide, Rolf M. (eds.) (2014). *Medien der Geschichte – Antikes Griechenland und Rom*. Berlín: De Gruyter.

Deligiannakis, Georgios (2015). Religious Viewing of Sculptural Images of Gods in the World of Late Antiquity. From Dio Chrysostom to Damaskios. *Journal of Late Antiquity*, 8.1, pp. 168-194.

Dodson, Aidan M., Johnston, John J. & Monkhouse, Wendy (eds.) (2014). *A Good Scribe and an Exceedingly Wise Man. Studies in Honour of W.J. Tait*. Londres: Golden House Publications.

Dougherty, Carol & Kurke, Leslie (eds.) (1998). *Cultural Poetics in Archaic Greece. Cult, Performance, Politics*. Oxford: Oxford University Press.

Dunand, Françoise (1969). Une plainte de pastophoros. *Chronique d'Egypte*, 44, pp. 301-312.

Dunand, Françoise (1981). Fête et propagande à Alexandrie sous les Lagides. En *La fête, pratique et discours. D'Alexandrie hellénistique à la mission de Besançon*. Besançon: Université de Franche-Comté, pp. 13-40.

Estienne, Sylvia (2014). *Aurea pompa venit*. Présences divines dans les processions romaines. En Estienne *et al.*, 2014, pp. 337-349.

Estienne, Sylvia, Huet, Valérie, Lissarrague, François y Prost, Francis (eds.) (2014). *Figures de dieux. Construire le divin en images*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

Falk, David A. (2015). *Ritual Processional Furniture. A Material and Religious Phenomenon in Egypt*. Ph. Diss. University of Liverpool.

Feeney, Denis C. (1998). *Literature and Religion at Rome. Cultures, Contexts, and Beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fishwick, Duncan (1991). *The Imperial Cult in the Latin West. Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*, vol. II.1. Leiden: Brill.

Foster, Susan L. (2011). *Choreographing Empathy. Kinesthesia in Performance*. Londres: Routledge.

Francis, James (2003). Living Icons. Tracing a Motif in Verbal and Visual Representation from the Second to Fourth Centuries C.E. *American Journal of Philology*, 124.4, pp. 575-600.

Gibbs, Raymond W. (2006). *Embodiment and Cognitive Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

Goldhill, Simon & Osborne, Robin (eds.) (1999). *Performance Culture and Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Graf, Fritz (1996). *Pompai* in Greece. En Hägg, 1996, pp. 55-65.

Gvozdeva, Katja & Velten, Hans R. (2011). *Médialité de la procession. Performance du mouvement rituel en textes et en images à l'époque pré-moderne / Medialität der Prozession. Performanz ritueller Bewegung in Texten und Bildern der Vormoderne*. Heidelberg: Winter Universitätsverlag.

Hägg, Robin (ed.) (1996). *The Role of Religion in the Early Greek Polis. Proceedings of the Third International Seminar of Ancient Greek Cult, Organized by the Swedish Institute of Athens, 16-18 October 1992*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen.

Haysom, Matthew & Wallensten, Jenny (eds.) (2011). *Current Approaches to Religion in Ancient Greece*. Stockholm: Svenska Institutet i Athen.

Heberdey, Rudolf & Kalinka, Ernst (1897). Bericht über zwei Reisen im südwestlichen Kleinasien, ausgeführt im Auftrage der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften. *Kaiserliche [Österreichische] Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Denkschriften*, 45.1.

Hoffmann, Friedhelm & Quack, Joachim Fr. (2014). *Pastophoros*. En Dodson, Johnston & Monkhouse, 2014, pp. 127-155.

Hölkeskamp, Karl-Joachim (2014). Raum – Präsenz – Performanz. Prozessionen in politischen Kulturen der Vormoderne – Forschungen und Fortschritte. En Dally *et al.*, 2014, pp. 359-395.

Hopkins, Keith (1978). *Conquerors and Slaves.* Cambridge: Cambridge University Press.

Iossif, Panagiotis P. (2011). *Imago mundi*. Expression et représentation de l'idéologie royale séleucide. La procession de Daphné. *Electrum*, 18, pp. 125-157.

Kalinowski, Angela (2021). *Memory, Family, and Community in Roman Ephesos*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kavoulaki, Athena (1999). Processional Performance and the Democratic Polis. En Goldhill & Osborne, 1999, pp. 293-320.

Kavoulaki, Athena (2011). Observations on the Meaning and Practice of Greek *Pompe* (Procession). En Haysom & Wallensten, 2011, pp. 135-150.

Kondoleon, Christine & Bergmann, Bettina A. (1999). *The Art of Ancient Spectacle.* Washington: Washington National Gallery of Art.

Lahusen, Götz (1999). Zu Römischen Statuen und Bildnissen aus Gold und Silber. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 128, pp. 251-266.

Latham, Jacob. (2016). *Performance, Memory, and Processions in Ancient Rome. The Pompa Circensis from the Late Republic to Late Antiquity*. Nueva York: Cambridge University Press.

Latham, Jacob (2020). Processions. En *Oxford Classical Dictionary.* https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-5345.

Lehnen, Joachim (1997). Adventus Principis. *Untersuchungen zu Sinngehalt und Zeremoniell der Kaiserankunft in den Städten des Imperium Romanum.* Frankfurt am Main & Nueva York: Peter Lang.

Levy, Brooks E. (1982-1983). *Kaisar Epibaterios*. A Seafarers' Cult at Alexandria. *Israel Numismatic Journal*, 6-7, pp. 102-117.

Lisle, Christopher de (2020). *The Ephebate in Roman Athens. Outline and Catalogue of Inscriptions* Attic Inscriptions Online Papers, 12. Attic Inscriptions Online.

MacCormack, Sabine (1981). *Art and Ceremony in Late Antiquity.* Berkeley: University of California Press.

Madigan, Bruce (2012). *The Ceremonial Sculptures of the Roman Gods*. Leiden: Brill.

Mooren, Leon (ed.) (2000). *Politics, Administration and Society in the Hellenistic and Roman World. Proceedings of the International Colloquium (Bertinoro, 19-24 July 1997)*. Lovaina: Peeters.

Muñiz Grijalvo, Elena (2023a). Estrangement and Rapprochement. The Alleged Egyptian Origin of Graeco-Roman Processions. En Muñiz Grijalvo & Moreno Soldevila, 2023, pp. 212-225.

Muñiz Grijalvo, Elena (2023b). Processions and the Construction of Imperial Power. En Muñiz Grijalvo & del Campo Tejedor, 2023, pp. 125-140.

Muñiz Grijalvo, Elena (en prensa). Sensory Stimuli and the Construction of Imperial Power in Roman Processions. En *Steps Ahead. New Trends in the Analysis of Roman Polytheism*.

Muñiz Grijalvo, Elena & del Campo Tejedor, Alberto (eds.) (2023). *Processions and the Construction of Communities in Antiquity. History and Comparative Perspectives*. Londres: Routledge.

Muñiz Grijalvo, Elena & Moreno Soldevila, Rosario (eds.) (2023). *Understanding Integration in the Roman World.* Leiden & Boston: Brill.

Mylonopoulos, Jannis (ed.) (2010). *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*. Leiden: Brill.

Nilsson, Martin P. (1916). Die Prozessionstypen im griechischen Kult. *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts*, 31, pp. 309-339.

Nock, Arthur D. (1930). *Synnaos theos*. *Harvard Studies in Classical Philology*, 41, pp. 1-62.

Oliver, James H. (1941). *The Sacred Gerousia*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens.

Östenberg, Ida (2009). *Staging the World. Spoils, Captives, and Representations in the Roman Triumphal Procession.* Oxford: Oxford University Press.

Östenberg, Ida, Malmberg, Simon & Bjørnebye, Jonas (eds.) (2015). *The Moving City. Processions, Passages and Promenades In Ancient Rome.* Londres: Bloomsbury Academic.

Pekary, Thomas (1985). *Das römische Kaiserbildnis in Staat, Kult und Gesellschaft. Dargestellt Anhand der Schriftquellen.* Berlín: Gebr. Mann.

Pekary, Thomas (1995). Ce que les sources antiques nous racontent sur les portraits romains. En Sada & Balty, pp. 260-271.

Picard, Charles (1922). *Ephèse et Claros*. París: De Boccard.

Pleket, Henri W. (1970). Nine Greek Inscriptions from the Cayster-Valley in Lydia. A Republication. *Talanta*, 2, pp. 55-88.

Potter, David (2014). The Social Life of the Senses. Feasts and Funerals. En Toner, 2014, pp. 23-44.

Price, Simon R. F. (1984). *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor.* Cambridge: Cambridge University Press.

Raja, Rubina & Rüpke, Jörg (eds.) (2015). *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Londres: Wiley Blackwell.

Rice, Ellen E. (1983). *The Grand Procession of Ptolemy Philadelphus*. Oxford: Oxford University Press.

Robert, Louis (1960). Recherches épigraphiques. *Revue des Études Anciennes*, 62, pp. 276-361.

Rosenwein, Barbara H. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Rosso, Emmanuele (2023). Côtoyer les *divi*. Statues imperials et construction du sacré dans les sanctuaires du monde romain. En van Andringa *et al*., 2023, pp. 189-210.

Ryberg, Inez S. (1955). *Rites of the State Religion in Roman Art.* Roma: American Academy in Rome.

Sada, Pilar & Balty, Jean-Charles (eds.) (1995). *Le regard de Rome. Portraits Romains des Musées de Mérida, Toulouse et Tarragona.* Roma: Museo Nacional de Arte Romano.

Schönborn, Hans-Bernhard (1976). *Die Pastophoren im Kult der ägyptischen Götter*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.

Scott, Kenneth (1931). The Significance of Statues in Precious Metals in Emperor Worship. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 62, pp. 101-123.

Shear, Julia L. (2021). *Serving Athena. The Festival of the* Panathenaia *and the Construction of Athenian Identities.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sinos, Rebecca H. (1998). Divine Selection Epiphany and Politics in Archaic Greece. En Dougherty & Kurke, 1998, pp. 73-91.

Stavrianopoulou, Eftychia (2015). The Archaeology of Processions. En Raja & Rüpke, 2015, pp. 349-361.

Steiner, Deborah (2001). *Images in Mind. Statues in Archaic and Classical Greek Literature and Thought.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Steuernagel, Dirk (2010). *Synnaos Theos*. Images of Roman Emperors in Greek Temples. En Mylonopoulos, 2010, pp. 241-255.

Strootman, Rolf (2014). Royal Processions. Enacting the Myth of Empire. En *Courts and Elites in the Hellenistic Empires. The Near East after the Achaemenids, c. 330 to 30 BCE*. Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 247-264.

Thompson, Dorothy J. (2000). Philadelphus' Procession. Dynastic Power in a Mediterranean Context. En Mooren, 2000, pp. 365-388.

Toner, Jerry P. (ed.) (2014). *A Cultural History of the Senses in Antiquity*. Londres: Bloomsbury Academic.

True, Marion *et al*. (2004*). s.v.* "Greek Processions". En *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum*, vol. 1. Basilea & Los Ángeles: Getty Publications, pp. 1-20.

van Andringa, William *et al*. (eds.) (2023). *Côtoyer les dieux. L'organisation des espaces dans les sanctuaires grecs et romains.* Athènes: École française d'Athènes.

Wörrle, Michael (1988). *Stadt und Fest im kaiserzeitlichen Kleinasien. Studien zu einer agonistischen Stiftung aus Oinoanda*. Munich: C.H. Beck.

Wyler, Stéphanie & Valette-Cagnac, Emmanuelle (2023). *Spectateurs Grecs et Romains. Corps, Régimes de Présence, Modalités d'attention.* París: Hermann.

Viviers, Didier (2014). Quand le divin se meut. Mobilité des statues et construction du divin. En Estienne *et al.*, 2014, pp. 27-38.

Zchomelidse, Nino & Freni, Giovanni (2011). *Meaning in Motion. The Semantics of Movement in Medieval Art.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

# Cleruchi celtici in Grecia. Alcuni casi studio

Celtic Cleruchs in Greece. Some Case Studies

**Alessio Ciarini**
Università degli Studi di Siena
a.ciarini1@student.unisi.it – https://orcid.org/0009-0001-1395-6912

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Alessio Ciarini, "Cleruchi celtici in Grecia. Alcuni casi studio",
*ARYS*, 23 (2025), pp. 157-192.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.8846

Recepción: 09/09/2024 | Aceptación: 27/01/2025

## RIASSUNTO

I contatti tra Celti e mondo greco, in Età Ellenistica, hanno assunto una molteplicità di forme: aldilà delle sporadiche invasioni e razzie, più spesso queste popolazioni commerciavano e collaboravano in maniera pacifica con gli stati greco-macedoni, talvolta riuscendo anche ad integrarsi nella loro società. Ad esempio, molti di loro, attraverso il mercenariato, riuscivano ad ottenere dei lotti di terra in cui insediarsi, a fine carriera. Se nel caso dei regni dell'Oriente ellenistico sono state trovate testimonianze di tale fenomeno e, in parte, anche per il regno di Macedonia, per quanto riguarda le città greche soggette al dominio macedone le prove scarseggiano. Questo studio cerca di delineare alcuni possibili casi in cui dei mercenari gallici potrebbero essere stati insediati come cleruchi, dai sovrani macedoni, in territorio greco.



### PAROLE CHIAVE

Celti; Coabitazione; Grecia ellenistica; Macedonia; Mercenari; Religione Ellenistica.



## ABSTRACT

The contacts between the Celts and the Greek world during the Hellenistic were multifaceted: beyond sporadic invasions and raids, these populations more often traded and collaborated peacefully with the Greco-Macedonian states, sometimes even managing to integrate into their society. For instance, many Gallic mercenaries obtained grants of land to settle on at the end of their careers. While there is evidence of these military colonists in the territories of the Eastern Hellenistic kingdoms and, to some extent, also in the kingdom of Macedonia, the same cannot be said for the Greek cities under Macedonian control, where evidence is scarce. This study aims to outline some possible cases in which Gallic mercenaries may have been settled as cleruchs by Macedonian rulers in Greek territory.



## KEYWORDS

Celts; Cohabitation; Hellenistic Greece; Hellenistic Religion; Macedonia; Mercenaries.

La presenza di mercenari celtici nella Grecia dei Diadochi è uno dei temi più elusivi della storia ellenistica: dopo aver sconvolto gli equilibri politici dell'epoca nel 280-279 a.C., saccheggiando il regno di Macedonia e spingendosi con le loro armate fino a Delfi, questi soldati divennero particolarmente ambiti negli eserciti dei re ellenistici. In particolare, gli autori antichi ne ricordano più volte la presenza nelle guarnigioni cittadine, installate dai sovrani macedoni per controllare le poleis a loro sottomesse. Come osservato da Jan Kysela e Stephanie Kimmey: "These sparse mentions without further details and without the need to introduce them indicate that at least in the 3rd century BC Celts were a common sight in Greece, which did not need to be accounted for".[1]

Si potrebbe, quindi, pensare che le modalità di interazione tra questi soldati stranieri e i cittadini, per i quali rappresentavano una forza di occupazione, ma con cui si ritrovavano spesso a collaborare in guerra, potessero assumere una varietà di forme diverse; tuttavia, su questi aspetti, i testi tacciono. Inoltre, alla relativa abbondanza di testimonianze letterarie, fa da contraltare una quasi totale mancanza di prove archeologiche ed epigrafiche: i reperti di origine lateniana ritrovati sul suolo

1. Kysela & Kimmey, 2020, p. 187.

greco si possono, infatti, contare sulle dita di una mano e sono tutti difficilmente associabili a un'effettiva presenza celtica sul territorio.[2]

Questa mancanza, unita alla natura spesso breve e lapidaria delle descrizioni degli autori antichi, rende la nostra conoscenza dei rapporti di convivenza tra i celti e gli indigeni piuttosto schematica e fumosa. La seguente ricerca è un tentativo di colmare in parte tale vuoto sfruttando le poche fonti a disposizione e cercando di integrarle attraverso un approccio multidisciplinare che guardi soprattutto al panorama storico-religioso: infatti, pur non avendo lasciato tracce materiali della loro presenza, i Celti potrebbero aver influenzato le credenze locali dei luoghi dove si erano trovati a soggiornare. Il focus di questo elaborato sarà incentrato sulla Grecia durante gli anni della dominazione antigonide, in particolare, nei regni di Antigono Gonata e Filippo V, secondo un approccio teorico che verrà esposto nel dettaglio nelle pagine successive.

Nei primi due capitoli si cercherà, dunque, di delineare un quadro storico generale dei rapporti tra quei gruppi, che gli antichi conoscevano come Celti o Galati, e i regni di Epoca Ellenistica, per poi passare al contesto specifico della Grecia del III secolo a.C. Particolare attenzione verrà data al contesto della colonizzazione militare come possibili modalità di insediamento e alle pratiche di concessione della cittadinanza, da parte delle *poleis*, alle guarnigioni macedoni. Nei capitoli successivi verranno, invece, analizzati alcuni casi studio che, partendo da dati di carattere storico e letterario, si concentrino poi sul panorama religioso di alcune località del Peloponneso e della Beozia, cercando di ritrovarvi possibili tracce dell'interazione fra credenze di origine celtica e quelle degli antichi culti cittadini locali.

## 1. I mercenari celtici in Epoca Ellenistica. Tra mercenariato e colonizzazione

L'impiego di soldati celtici nel mondo greco può essere fatto risalire già al IV secolo a.C.: Senofonte, infatti, riporta l'arrivo nel Peloponneso di duemila cavalieri celti e celto-iberi, mandati nel 369 a.C. da Dionisio I di Siracusa in aiuto di Sparta, che stava affrontando l'esercito tebano di Epaminonda.[3] A tal proposito, Giustino riporta lo stabilimento di un'alleanza tra il tiranno siracusano, che stava guerre-

2. Sulla questione, vedi Kysela & Kimmey, 2020. Sul rischio di vedere in singoli oggetti di lusso dei marcatori etnici, vedi Coşkun, 2022, pp. 14-15.
3. *HG*, VII 1, 21 (Daverio Rocchi, 2002, p. 686).

ggiando con gli Italioti, e gli stessi Galli Senoni che avevano saccheggiato Roma pochi mesi prima (dunque nel 390 o nel 386 a.C.); Dionisio poteva, inoltre, contare su un contatto diretto con i Senoni, grazie alle colonie di Adria e Ancona.[4]

Si trattava, tuttavia, di casi isolati: il loro utilizzo si diffuse, infatti, in tutto l'ecumene ellenico solo a seguito a seguito delle loro imprese del 280-279 a.C.; la loro fama di abili guerrieri e mercenari divenne così proverbiale che, secondo Giustino: "(…) i re d'Oriente non condussero alcuna guerra senza un esercito mercenario di Galli".[5] Delle bande celtiche, che diventeranno poi i popoli dei Trocmi, Tolistobogi e Tectosagi, vennero ad esempio reclutate dal re di Bitinia, Nicomede I, per difendere il suo trono dalle pretese del fratello e di un altro pretendente, Antioco. Tuttavia, questi gruppi, dopo essere stati brevemente assoldati anche dal re del Ponto, Mitridate I, per respingere un attacco tolemaico, continuarono a migrare, compiendo scorrerie contro le città dell'Asia Minore, finché non si insediarono in quell'area dell'Anatolia interna che da loro prenderà il nome di Galazia. Il periodo esatto di tale insediamento è difficile da definire, perché le fonti antiche sono in contraddizione tra loro: secondo Appiano, ciò sarebbe venuto tra il 275-269 a.C., dopo essere stati sconfitti da Antioco I nella cosiddetta "Battaglia degli Elefanti", secondo Strabone e Pausania a sconfiggerli e stanziarli sarebbe stato Attalo I, dopo la battaglia del fiume Caico (232 a.C.), Giustino afferma che le terre gli furono donate proprio da Nicomede I, mentre Livio parla di una conquista autonoma della Galazia da parte dei Celti.[6] È probabile che essi abbiano ricevuto dal re di Bitinia, come ricompensa per i loro servigi, la parte est della Frigia settentrionale, da Mitridate I, l'area di frontiera tra Cappadocia e Ponto, per poi consolidare il loro insediamento nell'altopiano dell'Anatolia centrale lungo tutti gli anni Sessanta del III secolo a.C.[7]

Il caso dei Galati d'Asia rappresenta sicuramente l'esempio più eclatante di come queste popolazioni potessero usare il mercenariato come mezzo per insediarsi in nuovi territori; l'unicità di questo contesto è rappresentata dal fatto che Trocmi, Tectosagi e Tolistobogi riuscirono a ritagliarsi uno spazio proprio, dove vivere indipendenti, ma molti altri Celti vennero integrati come coloni militari all'interno dei regni dei Successori. Questo tipo di colonizzazione trova le sue radici nella

4. Just., *Epit.* XX 5, 1-6 (Santi Amantini, 1981, pp. 409-410) e Santi Amantini, 1981, p. 365 e n. 2. Vedi anche Pierozzi, 2019.
5. Just., *Epit.* XXV 2, 9-11 (Santi Amantini, 1981, p. 410); vedi anche Shipley, 2000, p. 54.
6. App., *Syr.* 65; Just., *Epit.* XXV 2 9-11; Strb., XII 5, 1; Paus., I 4, 5; Liv., XXXVIII 16, 3. Vedi Mitchell, 1993, p. 19.
7. Strobel, 2009, pp. 122-123; Darbshire *et al.,* 2000, p. 78 e Mitchell, 1993, p. 19.

Macedonia argeade, in cui migrazione interne forzate e redistribuzioni terriere, per ragioni economiche e strategiche, furono inaugurate da Alessandro I e Aminta I, per raggiungere poi un picco sotto Filippo II, come riportato da Giustino: "Alcuni di quei popoli furono posti da Filippo sui confini proprio di fronte ai nemici, altri nelle regioni più lontane del regno; altri poi, catturati in guerra, furono divisi fra le varie città per aumentarne la popolazione".[8] In questo contesto, la pratica di insediare soldati come coloni militari, detti "cleruchi", in lotti di terra concessi dal re, trova le sue prime attestazioni proprio nella Macedonia di fine IV secolo.

Il concetto di cleruchia era già, infatti, noto nelle *poleis* di epoca classica, dove veniva inteso come forma alternativa di colonizzazione, in cui i coloni, invece di fondare una nuova comunità indipendente, rimanevano membri della loro città d'origine; lo scopo di questi insediamenti era, infatti, quello di assicurarsi il controllo di luoghi dall'importanza strategica, e di aumentare il potenziale umano e militare della *polis*. L'esempio più noto di tale pratica è rappresentato dalle cleruchie di Lemno, Imbro e Sciro, isole egee occupate da Atene che, dopo averne scacciato gli abitanti originari, suddivise il loro territorio in lotti che poi assegnò a sorte ai propri cittadini;[9] qui si riconosce perfettamente l'origine etimologica del termine κληροῦχοι, derivato proprio da κλῆρος "lotto".[10] Fu poi sotto gli Argeadi che l'assegnamento di cleruchie tipico dell'Epoca Classica, sostanzialmente egualitario poiché basata sul sorteggio degli appezzamenti tra membri del corpo cittadino, assunse la forma di donazioni di terra regia (γῆ βασιλική) che il sovrano assegnava, come ricompensa, ai suoi fedeli. Sappiamo, infatti, che Filippo II ed Alessandro concessero dei lotti di terra, nella penisola calcidica, ad alcuni loro ufficiali, in modo da presidiare e sfruttare un'area recentemente conquistata.[11] Tali insediamenti, in questa forma, possono essere inquadrati in quel sistema di concessioni terriere, usate come pagamento per i soldati, in uso già dall'Età del Bronzo in Egitto come nel resto del Vicino Oriente antico:

> "(…) the system of land grant-in-pay has always been a favorite way of supporting troops. It is administratively easier to support troops in this manner than it is by direct

8. Just., *Epit*. VIII 6, 1-2 (Santi Amantini, 1981, p. 216) e Santi Amantini, 1981, p. 216 e n. 1.
9. Graham, 1964, pp. 166-192.
10. Chantraine, 1968, pp. 542-543.
11. Criscuolo, 2011.

> rations/pay (…) It also provides a better quality of soldiers, free to campaign in any season, then does the levy of general citizen body".[12]

In seguito, Alessandro, durante le sue campagne, decise di attuare un metodo di colonizzazione differente: arrivò, infatti, a stanziare moltissimi suoi veterani greci e macedoni all'interno di vere e proprie città e insediamenti: questi nuovi centri avevano lo scopo di favorire l'ellenizzazione degli immensi territori achemenidi conquistati dal sovrano, oltreché fungere da nuclei amministrativi e da bacini di reclutamento militare.[13] Dopo la sua morte, e la spartizione del suo grande impero, i vari regni ellenistici continuarono ad insediare coloni militari nei propri territori, organizzando, però, la colonizzazione in modalità differenti, basate su queste matrici, ma adattate, di volta in volta, ai contesti specifici. Ad esempio, i Tolomei, grazie alla millenaria tradizione statale faraonica, potevano controllare il proprio regno in maniera diretta e centralizzata senza ricorrere alle amministrazioni cittadine di stampo che greco che, anzi, avrebbero finito per limitarne le capacità di azione; proprio per questo motivo, ad eccezione di pochissimi centri non si impegnarono mai molto nel fondare nuove *poleis*.[14] L'Egitto aveva perdipiù una sterminata e fertilissima *chora* agricola, sempre bisognosa di manodopera; i Lagidi preferirono, dunque, distribuire i coloni in piccoli gruppi, all'interno di villaggi e città già esistenti, in modo da valorizzarne il potenziale agricolo e militare.[15] Questi coloni-soldati definiti, in continuità col modello greco e macedone, cleruchi, erano spesso di origine mercenaria: i re d'Egitto riuscivano, così, a stabilizzare all'interno del proprio territorio dei veterani che altrimenti avrebbero potuto andarsene altrove, oltreché a rafforzare il proprio controllo sul territorio.[16]

Invece, il regno seleucide e quello attalide, in linea con il metodo di Alessandro, tendevano ad impiantare i propri soldati in nuovi insediamenti, che spesso non avevano lo statuto di *polis*, ovvero delle *katoikiai*. In questi regni i coloni militari erano, non a caso, noti come *katoikoi* (κάτοικοι), che vuol dire semplicemente "abitanti", "coloni" e non come cleruchi; tuttavia, l'epigrafia rivela come *katoikoi* venisse usato anche, in un senso più specifico, per riferirsi a soldati che avevano ricevuto *kleroi* di terra e privilegi fiscali, dunque con una sfumatura molto simile alla

12. Beal, 1988, p. 301 e Fischer-Bovet, 2014, pp. 199-200.
13. Billows, 1995, p. 146 e Oetjnen, 2010.
14. Grabowsky, 2014.
15. Fischer-Bovet, 2014, p. 201 e Crawford, 1971, pp. 53-54.
16. Fischer-Bovet, 2014, p. 200.

controparte egiziana.[17] Infine, i sovrani di Macedonia, avendo già alle spalle uno regno nazionale di cultura ellenica, non sentirono quasi mai il bisogno di fondare nuove colonie cittadine, ad eccezione di alcuni nuove fondazioni in Tessaglia, e, similmente ai Lagidi, insediarono i loro cleruchi perlopiù in lotti di terra reale della campagna macedone.[18] Si può comunque dire che, nella loro varietà, i metodi di colonizzazione militare applicati dagli stati ellenistici mantennero sempre una serie di modalità e obbiettivi comuni, già delineatisi durante la dinastia Argeade: i soldati, a cui venivano forniti dei lotti di terra, avrebbero dovuto formare uno stabile bacino di reclutamento per l'esercito, rafforzare la produzione agricola e garantire un maggiore controllo dei territori in cui venivano stabiliti.

In questo senso la distinzione che solitamente viene fatta tra cleruchie puramente militari, come quelle tolemaiche, e quelle che potremmo definire di "popolamento", nate per creare nuove comunità o accrescerne di già esistenti, risulta essere un po' forzata poiché queste due funzioni spesso coesistevano.[19] In generale, il re poteva rafforzare e colonizzare i territori in suo possesso come meglio preferiva, anche insediandovi interi gruppi di popolazione, senza guardare troppo alla loro composizione etnica. Se, infatti, i cleruchi erano in gran maggioranza Greci e Macedoni, poiché uno degli scopi principali del loro insediamento era quello di rafforzare il controllo e favorire l'ellenizzazione dei territori conquistati da Alessandro, si conoscono anche casi di cleruchi di etnia anellenica.[20] Nello specifico caso dei Celti, oltre al già citato stanziamento dei mercenari Galati da parte dei re di Ponto e Bitinia, abbiamo numerosi esempi provenienti dall'Egitto tolemaico: le fonti letterarie attestano l'utilizzo di mercenari gallici nell'esercito egiziano almeno a partire dal 274 a.C., durante il regno di Tolomeo II,[21] pratica continuata anche da Tolomeo III (246-222 a.C.); durante questo periodo, alcuni di loro furono sicuramente insediati in Egitto come cleruchi, poiché tra i soldati schierati da Tolomeo IV nella battaglia di Rafia, appaiono quattromila soldati Traci e Galati che Polibio racconta essere stati arruolati "fra i coloni e i loro discendenti" (ἐκ μὲν τῶν κατοίκων

17. Il termine *katoikoi* verrà, successivamente, usato anche in Egitto, ma solamente per indicare lo statuto di un cavaliere (Fischer-Bovet, 2012).
18. Anche in questo caso la Tessaglia faceva eccezione, ospitando una serie di nuove città fondate dai sovrani macedoni (vedi Oetjen, 2010).
19. Criscuolo, 2011, pp. 478-479.
20. Ad esempio, nel caso del regno tolemaico si veda Bagnall, 1984.
21. Paus., I 7, 2 (Musti, 1987, p. 41) e Beresford Ellis, 1997, pp. 103-105.

καὶ τῶν ἐπιγόνων).[22] La presenza di coloni celtici in Egitto è, inoltre, attestata anche epigraficamente in alcune iscrizioni funerarie in un'area a sud di Alessandria.[23]

Dei *katoikoi* galati sono, inoltre, ricordati a Kleonnaeion, insediamento militare localizzato nei pressi di Pessinunte, in una lettera, datata tra il 188 e il 185 a.C., mandata ad Attalo II di Pergamo; i coloni erano, forse, stati insediati già dai Seleucidi prima della pace di Apamea (188 a.C.), oppure direttamente dal sovrano pergameno, in sostituzione di altri mercenari ribelli.[24] Tra gli insediamenti seleucidi a ovest del Tauro finiti in mano a Pergamo, dopo il 188, figura anche la colonia di Tyriaion, a cui Eumene II garantì lo status di *polis*; tra i suoi abitanti era presente anche un certo Brenno, nome dalla chiara origine celtica, indicando la presenza di *katoikoi* gallici nell'insediamento.[25] Per quanto riguarda, infine, il regno di Macedonia è noto che nel 310 a.C. Cassandro accolse l'intera tribù degli Autariati (circa ventimila persone), di probabile origine celto-illirica,[26] nella periferia del suo regno, presso il monte Orbelo (odierno Belasitza), affinché proteggessero i confini tra Tracia e Macedonia.[27] Inoltre, grazie a Tito Livio, sappiamo che, alla fine del II secolo a.C., la terza regione della Macedonia era abitata da molti Galli ed Illiri, definiti "coltivatori istancabili";[28] ciò indica che gli Antigonidi insediarono una parte dei loro mercenari come cleruchi, intorno alla regione di Pella, assegnandogli dei lotti di terra da coltivare.

Diversa era, invece, la situazione in quei territori che si trovavano nell'area di influenza di una monarchia, ma non sotto il suo controllo diretto, e dove dunque il sovrano non aveva a disposizione lotti di terra reale in cui insediare i propri soldati. È questo caso il caso della Grecia europea che, dalla battaglia di Cheronea in poi, rimase in larga parte sotto la sfera di influenza della Macedonia, dapprima sotto gli Argeadi e gli Antipatridi, e poi sotto gli Antigonidi, a seguito della battaglia di Lisimachia del 277, combattuta proprio contro i Celti.[29] Tuttavia, ad eccezione della Tessaglia, che dai tempi di Filippo II era diventata un avamposto macedone

22. Plb., V 65, 10 (Vimercati *et al.*, 1987, p. 483).
23. Beresford Ellis, 1997, p. 105.
24. Vedi Savalli-Lestrade, 2020 e Coşkun, 2022b. In entrambi i casi, come sottolineato da Ivana Savalli-Lestrade: "è da concludere che gli Attalidi dovettero contare su dei Galati per rafforzare una colonia militare posta tra la Frigia e la Galazia (…)".
25. Vedi Jonnes & Ricl, 1997.
26. Sui rapporti tra Autariati e Celti vedi Džino, 2007.
27. Just., *Epit.* XV 2, 1-2 (Santi Amantini, 1981, pp. 312-313), D. S., III 30, 3 (Cordiano & Zorat, 1998, p. 347) e D. S., XX 19, 1 (Simonetti Agostinetti, 1988, pp. 292-293).
28. Liv., XLV 30 (Pascucci, 1971, p. 592) : *incolas quoque permultos Gallos et lllyrios, impigros cultores*.
29. Just., *Epit.* XXV 2, 7 (Santi Amantini, 1981, p. 409).

in territorio greco, il controllo di Pella in quest'area, ancora governata dalle vecchie *poleis*, rimase perlopiù indiretto.

Ciò non avrebbe, però, impedito agli Antigonidi, secondo un'ipotesi avanzata dallo studioso Roland Oetjen, di attuare una propria politica di colonizzazione militare, in particolare, Antigono Gonata e Filippo V. Questi monarchi, secondo Oetjen, avrebbero avuto interesse a rimpinguare il potenziale militare delle città a loro sottoposte e, per farlo, avrebbero utilizzato un metodo di colonizzazione molto diverso da quello degli altri regni ellenistici: non potendo disporre di lotti di terra reale, i re macedoni avrebbero fatto pressioni sulle *poleis* alleate affinché concedessero ai loro soldati e mercenari la cittadinanza, o almeno l'*isotelia*, condizione minima per il diritto al possesso di terra (γῆς ἔγκτησις). Incorporando dei veterani nel tessuto cittadino dei loro satelliti, gli Antigonidi avrebbero ottenuto il duplice vantaggio di potenziarne le riserve militari e, attraverso l'inserimento di uomini di fiducia nelle assemblee, di influenzarne la politica a proprio favore. Oltre a questi obiettivi di carattere puramente politico e marziale, l'assegnazione di lotti terrieri ai soldati avrebbe favorito la produzione agricola delle città; di fronte a tali considerazioni si può dire che questi neocittadini corrispondessero perfettamente nella sostanza, se non nella forma, al prototipo dei cleruchi ellenistici per come è stato illustrato nelle pagine precedenti.[30] Alla luce di questa ipotesi tenterò dunque, nelle prossime pagine, di cercare le possibili tracce di cleruchi celtici all'interno di alcune *poleis* greche, dapprima analizzandone il contesto generale, per passare poi a dei casi studio specifici.

## 2. La concessione della cittadinanza ai soldati delle guarnigioni

Fin dai tempi di Antipatro, il predominio macedone nella penisola ellenica fu imposto attraverso l'occupazione di località strategiche e l'installazione di tiranni filomacedoni, anch'essi supportati militarmente da truppe mercenarie.[31] Le città sottoposte all'influenza macedone potevano essere di due tipi: i "protettorati" e gli alleati: nel primo caso si parla di *poleis* impossibilitate ad attuare una politica indipendente da quella della Macedonia, mentre, nel secondo, di insediamenti formalmente indipendenti, ma di fatto allineati e tenuti sotto controllo dalla potenza egemone. I protettorati erano, solitamente, città acquisite con la forza e occupate militarmente

30. Oetjen, 2010, pp. 250-253.
31. Per una disamina delle guarnigioni macedoni in Grecia vedi Shipley, 2018, pp. 97-125.

con l'installazione di guarnigioni sul proprio territorio; ciò significa che, anche dopo essergli stata formalmente restituita la libertà, rimanevano comunque dipendenti dal sovrano.[32] L'esempio più importante di tale fenomeno è rappresentato dall'occupazione permanente, sotto gli Antigonidi, dei porti di Calcide, Corinto, Demetriade e del Pireo, definiti come "i ceppi ai piedi della Grecia" (πέδαι Ἑλληνικαί), poiché permettevano ai re macedoni di tenere sotto controllo l'intera Ellade.[33] In alcuni rari casi l'occupazione militare si poteva trasformare in un'annessione diretta al regno di Macedonia; tuttavia, gli unici esempi attestati si trovano in Tessaglia, la regione della Grecia dove il controllo macedone era più forte.[34]

Le guarnigioni installate sul territorio greco potevano essere di due tipi: le *phrouria* (φρούρια) e le *phylakai* (φυλακαί): quest'ultime erano temporanei dispacci di soldati, mandati dai sovrani macedoni per fronteggiare un pericolo specifico (e infatti tendevano a moltiplicarsi in tempo di guerra), mentre le prime erano vere e proprie guarnigioni permanenti.[35] Se, dunque, le *phylakai*, vista la loro natura temporanea e protettiva, erano solitamente ben viste dagli abitanti del luogo in cui stazionavano, le *phrouria* erano, invece, considerate come delle vere e proprie forze di occupazione di cui liberarsi il prima possibile, e venivano, infatti, puntualmente cacciate non appena il potere del re vacillava, o non appena un nuovo e più forte attore politico entrava in scena.[36] Nel particolare caso della Macedonia, inoltre, entrava in gioco anche un altro fattore: essendo quello macedone un esercito di leva, composto da cittadini, il sovrano non poteva costringere i suoi soldati a rimanere mobilitati per lunghi periodi, poiché dovevano tornare alle loro fattorie. Il personale delle guarnigioni permanenti era, pertanto, composto da mercenari professionisti, che potevano essere greci, o macedoni, ma venivano spesso reclutati anche tra popolazioni non elleniche.[37]

In tali contesti, la presenza di "barbari" armati era vista con estremo sospetto dai cittadini, che temevano possibili atti di violenza da parte dei soldati, come acca-

32. Chrysafis, 2022, pp. 91-93.
33. Shipley, 2018, p. 51.
34. Chrysafis, 2022, pp. 91-92.
35. Chrysafis, 2022, p. 90.
36. Chrysafis, 2022, pp. 94-95.
37. Vedi Chrysafis, 2022, p. 93: "*Die makedonischen Bürger waren oft in der Lage, ihre Rechte gegenüber dem König zu wahren. Deshalb konnte der König keine makedonischen Bürgersoldaten für Garnisonsdienste über einen längeren Zeitraum hinweg verpflichten. Nur in Kriegszeiten konnte der König makedonische Regimenter schicken, um kurzfristig die Garnisonen in den Städten zu verstärken oder auch um neue Stützpunkte aufzubauen und die verbündeten Städte vor Feinden zu schützen*".

duto ad Elide per mano dei mercenari del tiranno filomacedone Aristotimo, o, in un caso ancora più estremo, a Messina con l'occupazione dei Mamertini.[38] Lo sdegno verso questi gruppi stranieri emerge in modo chiaro, ad esempio, dagli scritti di Plutarco che, nella sua vita di Arato di Sicione, rimprovera al condottiero acheo la sua alleanza con Antigono III perché "(..) sarebbe stato meglio cedere a Cleomene e non mettere di nuovo il Peloponneso nelle mani dei barbari delle guarnigioni macedoni, né riempire l'Acrocorinto di soldati illirici e galati".[39] Oltre a queste storie di conflitto, sono esistiti, però, anche dei casi di integrazione tra i membri delle guarnigioni e le *poleis* in cui stazionavano: quest'ultime potevano, infatti, concedere la cittadinanza ai soldati per meriti personali[40] o, molto più di sovente, per ingraziarsi i sovrani macedoni; spesso, infatti, ad essere inseriti nel novero dei cittadini erano i comandanti di guarnigione, spesso alti ufficiali della corte macedone, che avrebbero potuto fungere da intermediari tra il re e la città.[41] Ci sono, infine, occasioni in cui la cittadinanza veniva concessa in massa all'intero distaccamento di soldati, di solito per esplicita volontà del monarca: tale fenomeno non era limitato esclusivamente alla Macedonia, in quanto ne abbiamo testimonianza sia in ambito seleucide che tolemaico. Sappiamo, infatti, che la città di Smirne naturalizzò alcuni *katoikoi* di origine greca e persiana, installati da Seleuco II nei dintorni della città, mentre Tolomeo III potrebbe aver inserito dei propri soldati come cleruchi nel territorio della *polis* di Samotracia.[42] Per quanto riguarda, invece, la situazione della Macedonia antigonide bisognerà guardare ai casi analizzati nelle ricerche di Oetjen.

L'episodio meglio documentato è quello della concessione dell'*isotelia* da parte di Atene, per esplicita richiesta di Antigono Gonata, a degli stranieri residenti nel demo di Ramnunte, dove stazionava una guarnigione macedone: gli uomini citati nel decreto, di origine macedone o di regioni della Grecia sotto il controllo antigonide, erano probabilmente soldati al servizio del sovrano e stanziati a Ramnunte dopo la Guerra Cremonidea.[43] Altri due esempi vengono dai decreti delle città tessale di Larissa, Farsalo e Falanna, in entrambi i casi databili al regno di Filippo V: Larissa assegnò la cittadinanza ad oltre duecento stranieri residenti in città,

38. Plut., *Mor.* XIX 16 (Lelli & Pisani, 2017, pp. 467-473) e Plb., I 7 1-5 (Vimercati *et al.*, 1987, pp. 35-36). Vedi anche Chrysafis, 2022, pp. 93-94.
39. Plut., *Arat.* XXXVIII 6 (Marasco, 1994, p. 625).
40. Chrysafis, 2022, pp. 101-103.
41. Chrysafis, 2022, pp. 103-104.
42. Fingerson, 2007 e Criscuolo, 2011, pp. 479-480.
43. Oetjen, 2010 e Chrysafis, 2022, p. 99.

Farsalo ne naturalizzò centosettantasei, mentre Falanna una cinquantina; che ci fosse una volontà macedone dietro questi decreti è confermato, almeno per Larissa, da alcune lettere mandate da Filippo alla città. Secondo Oetjen, i beneficiari, tra cui compaiono spesso gruppi di fratelli e padri con i figli, avrebbero fatto parte delle truppe macedoni durante la Guerra Sociale (220-217 a.C.), poi insediati nelle città più danneggiate durante il conflitto, per rimpinguarne il corpo cittadino e il potenziale militare; dalle iscrizioni traspare come i neocittadini fossero perlopiù di origine tessala o comunque greca.[44] Gli ultimi due esempi provengono da un'iscrizione estremamente frammentaria di Tebe, in cui compaiono solo cinque nomi e una più corposa epigrafe proveniente dalla *polis* achea di Dime, che verrà analizzata più nel dettaglio nelle pagine successive.

Non esistono, purtroppo, attestazioni dirette sulla concessione della cittadinanza, o di altri diritti civili, a soldati celtici né in queste, né in altre iscrizioni provenienti dalla Grecia, tuttavia, si può dedurre da altri contesti che tale fenomeno fosse, in linea di principio, possibile. Sappiamo, infatti, che un tale Brikkon, figlio di Ateuristos e comandante dei Galati, era cittadino della città frigia di Apamea, fondata da Antioco I, e che probabilmente morì durante la campagna di Antioco III in Tracia, nel 195 a.C.[45] La concessione della cittadinanza pergamena a individui di origine, o di ascendenza, galata è inoltre ben attestata nel regno Attalide durante il II secolo a.C.;[46] a rendere queste testimonianze particolarmente interessanti è la loro provenienza da regni che avevano basato molta della propria propaganda nel mostrarsi come nemici giurati dei Galati. Alla luce di queste considerazioni, e visto l'abbondante utilizzo di mercenari gallici nelle guarnigioni macedoni, ampiamente attestato dalle fonti letterarie, si potrebbe ipotizzare che almeno una piccola parte di essi sia stata insediata come cleruchi nelle città sottomesse dagli Antigonidi, secondo le modalità descritte da Oetjen. Nelle prossime pagine verranno, dunque, analizzati alcuni specifici contesti che potrebbero suggerire una possibile presenza celtica in terra greca, basandosi su alcune considerazioni di carattere storico-religioso.

44. Oetjen, 2010.
45. Savalli-Lestrade, 2020, p. 181 e Panovski, 2015, p. 25.
46. Savalli-Lestrade, 2020, p. 180.

### 3. Il caso della ninfa Ercina

Una traccia del fenomeno proposto potrebbe, ad esempio, essere rintracciata osservando il contesto cultuale di Lebadea, una piccola città della Beozia, da me analizzata in una recente ricerca.[47] Tale località era, infatti, nota principalmente per il famoso oracolo di Trofonio, ma il pantheon cittadino includeva anche la ninfa Ercina, descritta da Pausania come compagnia di giochi di Persefone, talvolta, considerata la nutrice e altre volte la figlia di Trofonio, da cui avrebbe preso il nome anche il fiumiciattolo locale.[48] Un simile dettaglio è estremamente interessante, poiché le ninfe, nel mondo greco, erano solitamente associati a fonti e sorgenti, mentre i fiumi, la cui natura veniva considerata violenta e virile, prendevano la forma di divinità maschili.[49] Un altro dettaglio da considerare è che, sebbene in alcune testimonianze di Epoca Ellenistica e Romana, infatti, si faccia riferimento al culto lebadeo di Demetra Ercina e una glossa di Esichio parli di feste "Ercinie" in onore di Demetra, nella descrizione di Pausania della città non appaia nessuna epiclesi della dea chiamata in questo modo. Il Periegeta fa, invece, riferimento a un santuario all'aperto di Demetra Europa e di Zeus "della pioggia".[50]

Il nome Ercina appare, inoltre, come etimologicamente celtico, dettaglio confermato anche dalla sua apparente omonimia con due località caratterizzate dalla presenza di popolazioni galliche e celtibere, ovvero la Selva Ercinia, estesa dalla Francia nord-orientale ai Carpazi, e il Lago Ercina, localizzato nelle Asturie. Partendo da queste basi linguistiche, e attraverso un'ottica comparativa con altre mitologie indoeuropee, Martin West, aveva ipotizzato che il nome Ercina fosse stato, in origine, quello di una divinità celtica, signora delle montagne boscose e compagna del dio del tuono.[51] È probabile, inoltre, alla luce degli studi di David Evans sulla figura balcanica della Dodola, e anche in riferimento ad alcuni miti celtici, come quello della signora della fonte di Barenton, che questa dea venisse invocata insieme al suo compagno per evocare la pioggia durante la siccità. La mia tesi è, dunque, che il culto di Ercina sia stato portato a Lebadea dai mercenari Galli presenti nell'esercito di Filippo V, probabilmente insediati in città per rafforzarne le difese dopo l'occupazione etolica avvenuta alla fine del III secolo a.C.

47. Per approfondire, vedi Ciarini, 2024, con bibliografia annessa.
48. Paus., IX 39, 2-3 (Moggi & Osanna, 2010, pp. 189-191).
49. Vedi Brewster, 1997, p. 2 e Bremmer, 2019, p. 97: "(...) *the Greek rivers are nearly always male, and they regularly have a name that suggests their forceful, even dangerous nature* (...)".
50. Paus., IX 39, 4 (Moggi & Osanna, 2010, p. 192).
51. West, 2007, pp. 241-242.

È interessante notare, a tal proposito come, secondo l'archeologa Rachel Pope, nel IV secolo a.C. sarebbe avvenuto uno strappo culturale all'interno della cultura di La Téne (definito "*shift north*"), che avrebbe portato alla nascita dell'etica virile e bellicosa in quei gruppi celtici che sarebbero, poi, stati conosciuti come Galli e Galati, poi diffusisi in Italia e nei Balcani.[52] Tale evoluzione sarebbe avvenuta proprio nelle regioni della Salva Ercinia, a cavallo tra Reno e Danubio; non stupirebbe, dunque se, nelle loro migrazioni, questi guerrieri si fossero portati dietro una divinità collegata a tali luoghi. I nuovi arrivati avrebbero inizialmente associato la loro dea al culto di Demetra e avrebbero rinominato in suo onore il fiume locale, seguendo le loro tradizioni; nel mondo celtico, infatti, a differenza di quello greco, le dee erano inestricabilmente connesse con l'elemento acquatico in tutte le sue forme, fiumi compresi.[53] Inoltre, siccome tale divinità era considerata paredra del dio del tuono, che nel culto boschivo celtico appariva come benefico portatore di pioggia, avrebbe fatto la sua comparsa anche la figura di Zeus *Hyetos*, come suo compagno; ciò spiegherebbe l'assenza di sacrifici in suo onore all'interno del più antico culto di Trofonio. Visto, poi, che la dea era conosciuta a Lebadea con l'epiclesi di Europa è probabile che, originariamente, si chiamasse così anche la ninfa associata alla sorgente del fiume, ritenuta istitutrice del culto cittadino di Demetra e nutrice di Trofonio, mentre il corso d'acqua potrebbe essersi chiamato Saone, in riferimento ad una figura del folklore locale che si riteneva avesse salvato Lebadea dalla siccità. Figure ed eroine dal nome Europa erano, infatti, molto diffuse in Beozia, in particolare a Tebe, e molti siti oracolari della regione riportavano la presenza di una ninfa, collegata alla presenza dell'acqua mantica, e ritenuta nutrice della figura profetica lì venerata. Saone, invece, potrebbe essere stato in origine uno dei "*dying boys*" beoti, ovvero quei giovinetti che in molti miti della zona perivano, o venivano sacrificati, in un contesto acquatico, spesso finendo per dare il proprio nome a un fiume o ad un lago.

Ovviamente, la ridenominazione del fiume in Ercina avrebbe sconvolto il panorama mitologico della città: Saone sarebbe così diventato un anziano delegato di Acrefnio, riscopritore dell'oracolo di Trofonio: la tomba eroica che si trovava lungo il torrente, forse un tempo appartenuta allo stesso Saone, potrebbe poi essere stata allora assegnata ad Arcesilao, un comandante beota citato nell'*Iliade*. Il nome Ercina, invece, inizialmente associato a Demetra, sarebbe convissuto a lungo, con quello "ufficiale", senza però scalzarlo, finché, a seguito dell'ellenizzazione e l'integrazione dei nuovi abitanti, sarebbe stato trasferito alla ninfa eponima della sorgente

52. Pope, 2021, p. 51.
53. Monaghan, 2004, p. 396: "*Rivers, sacred to the Celts, were almost invariably described as goddesses*".

del fiume, che avrebbe perso il suo originario nome di Europa; ciò fu probabilmente dovuto alla stranezza di vedere un corso d'acqua associato a un'epiclesi di Demetra, dea della terra e dell'agricoltura. Tale processo doveva quindi essersi già compiuto in Età Imperiale, quando il Periegeta visitò Lebadea. Infine, a complicare ulteriormente le cose fu la presenza di gruppo statuario di Ercina e Trofonio, attribuito a Prassitele, in cui i due venivano rappresentati come Asclepio ed Igeia; tale iconografia deve aver confuso i legami di parentela tra i due, generando la convinzione che Ercina fosse figlia di Trofonio.

## 4. I Gallogreci di Megara e il culto di Melampo

Un'altra testimonianza che potrebbe far pensare all'integrazione di soldati gallici in una città greca viene, invece, dalle pagine dell'*Epitome al Pompeo Trogo* di Giustino, il quale ricorda uno scontro tra Antigono Gonata e un gruppo di Galati, avvenuto durante la Guerra Cremonidea (267-261 a.C.), combattuta tra il re macedone e alcune città greche ribelli, probabilmente aizzate dal re d'Egitto Tolomeo II:[54]

> "Frattanto, Antigono, travagliato da una guerra su più fronti sia dal re Tolemeo sia dagli Spartani gli si era aggiunto come nuovo nemico un numeroso esercito dalla Gallogrecia (*illi hostis Gallograeciae exercitus adfluxisse*), lasciò contro gli altri avversari un piccolo reparto in un accampamento fittizio e partì con tutte le sue forze contro i Galli. Saputo ciò i Galli, preparandosi anch'essi alla battaglia, uccisero le vittime per trarne auspici circa il combattimento. E poiché dalle loro viscere era preannunciata una grande strage e la morte di tutti, anziché spaventarsi si infuriarono e, sperando di poter placare le minacce degli dèi con l'uccisione dei loro, trucidarono le loro mogli e i loro figli, cominciando così col peggior delitto ad attuare gli auspici della guerra (…). Poiché, mentre combattevano, furono circondati dalle Furie degli assassinati prima che dai nemici, e, mentre si aggiravano innanzi ai loro occhi le anime degli uccisi, furono tutti sterminati completamente. Così grande fu la strage da sembrare che anche gli dèi fossero stati ugualmente d 'accordo con gli uomini nel volere l'eccidio dei parricidi".[55]

Questa scarna descrizione, più interessata a sottolineare la barbarie dei Galli che non il contesto storico e militare della campagna, è fortunatamente arricchita dal prologo al XXVI libro, scritto dallo stesso Trogo: "Egli (Antigono

54. Panagopoulou, 2019, p. 14.
55. Just., *Epit.* XXVI 2, 1-7 (Santi Amantini, 1981, pp. 416-417).

Gonata *n.d.r.*) a Megara distrusse i Galli ribelli (*Ut defectores Gallos Megaris deleuit*) e uccise a Corinto il re spartano Areo, poi combatte contro Alessandro, figlio di suo fratello Cratero";[56] questo passo induce a credere che i *defectores Gallos* fossero dei mercenari rivoltosi, installati precedentemente da Antigono come guarnigione a Megara. A complicare la questione, è la menzione di Giustino sulla provenienza di questi soldati dalla *Gallograecia*, termine latino usato per indicare specificamente la Galazia, ovvero i territori abitati dai Galli dell'Asia Minore, dettaglio che ha spinto alcuni studiosi a vedere in essi un contingente militare mandato da Antioco I di Siria in aiuto ad Antigono;[57] tale ipotesi è stata confutata, in maniera a mio avviso convincente, da Stefan Panovski.

Lo studioso macedone ha fatto notare come il nome *Gallograecia* sia indubbiamente una creazione romana, probabilmente piuttosto tarda, e che in greco non esistesse una denominazione così specifica: mentre i termini latini *Galli* e *Galatae* indicavano rispettivamente i Celti d'Europa ed Asia, Κελτοί e Γαλάται venivano usati dagli autori ellenici in maniera molto più libera,[58] e che inoltre le espressioni Γαλλογραικία ed Ἑλληνογαλάται che si trovano in autori di età imperiale, come Strabone e Diodoro Siculo, sarebbero state create sul modello del nome latino. Inoltre, Antigono, come ricordato da Polieno,[59] aveva già arruolato migliaia di mercenari celtici tra gli sconfitti della battaglia di Lisimimachia e, in caso di bisogno, poteva accedere a un numeroso bacino di reclutamento vicino alle proprie sedi, presso i Celti della Penisola Balcanica, senza dover guardare aldilà dell'Egeo. Panovski crede dunque che i *defectores* di Megara fossero in realtà dei Galli provenienti dai Balcani e non dall'Asia Minore, e che il riferimento alla *Gallograecia* sia un errore di Giustino.[60] Tale ricostruzione appare piuttosto solida: i legami di Antigono con la periferia celto-illirica del suo regno, confermati da alcuni tesoretti di monete, oltre che dal citato passo di Polieno, sembrerebbero indicare un'origine balcanica dei mercenari Celti utilizzati da quest'ultimo, in Grecia e Macedonia, per fronteggiare Pirro;[61] l'insediamento della guarnigione macedone a Megara va,

56. Trog., *Prol.* XXVI (Santi Amantini, 1981, p. 64).
57. Un'altra ipotesi, avanzata in Welles, 1970, pp. 487-488, è che si trattasse di un esercito misto di Galli e Greci, mandato da Tolomeo II ad attaccare Antigono, ma questa spiegazione non tiene conto del prologo di Trogo, che definisce i Celti come dei ribelli.
58. Vedi Cordiano & Zorat, 1998, p. 578, n. 3.
59. Polyaen., *Strat.* IV 6, 17 (Bianco, 1997, p. 135).
60. Panovski, 2015, pp. 31-35.
61. Dimitrov, 2010, p. 55.

probabilmente contestualizzato in questo periodo (tra il 274 e il 268 a.C.), subito prima della Guerra Cremonidea.[62] Inoltre, l'utilizzo del termine *Gallograecia* da parte di Giustino risulta, in questo contesto e in questo periodo, piuttosto anacronistico: egli, come si è visto, riassume in poche righe, collegandolo alle donazioni di Nicomede I, l'insediamento dei Celti in Galazia, un fenomeno che, come accennato sopra, si compì gradualmente durante gli anni settanta e sessanta del III secolo a.C.; anche il profondo processo di ellenizzazione che gli fece guadagnare tale nome era ancora di là da venire, essendosi compiuto durante il II secolo a.C.[63]

È probabile che la narrazione di Pompeo Trogo su questi eventi fosse ben più ampia e articolata: nel prologo del libro XXV, infatti, si parla di una guerra combattuta dai Galli contro Antioco e contro la Bitinia, tutti dettagli su cui Giustino decise di soprassedere.[64] A tal proposito, vale la pena di ricordare come una delle fonti principali di Trogo, se non la più importante in assoluto, fosse Timagene di Alessandria, autore di una storia dei re ellenistici e di un'opera sui Galli;[65] Timagene appare anche come una delle fonti di Strabone,[66] il quale, come ricordato prima, sosteneva che i Galati avessero continuato a vagare per l'Asia minore finché non furono costretti a stanziarsi nella futura regione della Galazia dagli Attalidi di Pergamo (dunque dopo il 230 a.C.). L'uso del termine Gallograecia in questo contesto potrebbe, quindi, avere una spiegazione differente. Se, infatti, Γαλλογραικία appare chiaramente come un calco dell'espressione romana, credo che lo stesso non si possa dire del termine Ἑλληνογαλάται, che appare in un passo di Diodoro Siculo: esso fa infatti parte di una categoria di etnonimi piuttosto rara, ma attestata fin dal VI secolo a.C., che, attraverso l'unione di due etnici, indica una commistione di popoli. Tale ibridazione poteva essere dovuta a influenze culturali, come nel caso degli sciti Callipidi, definiti da Erodoto Ἑλληνοσκύθαι oppure ad un'unione avvenuta sul territorio, come per gli abitanti "Greco-Traci" (Ἕλληνες Θρῇκοι) della città di Terme, o ancora come i discendenti dei mercenari insediati a Menfi, in Egitto, da Psammetico I, descritti

62. Megara doveva, probabilmente, aver cacciato una precedente guarnigione antigonide dopo la perdita, da parte di Demetrio Poliorcete, del trono macedone, per poi essere sottomessa di nuovo dal Gonata (Chrysafis, 2019, p. 192 e n. 37).
63. Strobel, 2009, p. 118.
64. Trog., *Prol.* XXV (Santi Amantini, 1981, p. 63).
65. A lungo si è addirittura ritenuto che Trogo fosse semplicemente un adattatore o un traduttore dell'opera di Timagene, ipotesi, adesso, ritenuta non più credibile (Santi Amantini, 1981, pp. 34-39).
66. Vedi Sordi, 1979.

con il termine Ἑλληνομεμφῖται.[67] Tutti questi esempi rientrano nella categoria dei μιξέλληνες (il cui opposto erano i μιζοβάρβαροι), letteralmente "greci meticci", ovvero dei gruppi parzialmente ellenizzati, capaci di parlare la lingua greca; che l'elemento linguistico fosse quello dominante in tale classificazione, risulta da varie testimonianze, ad esempio, nel riferimento di Polibio alla presenza di μιξέλληνες tra i mercenari ribelli dei Cartaginesi, probabilmente da intendere come degli Italici ellenofoni.[68] Tale sfumatura di "meticciamento" appare evidente anche nell'unica testimonianza dell'etnico Ἑλληνογαλάται:

> "Infatti, sono quelli che presero Roma, che saccheggiarono il santuario di Delfi, che riscossero tributi su un'ampia parte dell'Europa e una non piccola dell'Asia, e che si stabilirono sulle terre di popoli sconfitti in guerra; sono quelli che a causa del loro mescolarsi con i Greci furono chiamati Greco-Galli (οἱ διὰ τὴν πρὸς τοὺς Ἕλληνας ἐπιπλοκὴν Ἑλληνογαλάται κληθέντες), e che, infine, distrussero molti grandi eserciti romani".[69]

In questo passo Diodoro sta probabilmente facendo riferimento ai Galati d'Asia, tuttavia, dal testo traspare chiaramente un'accezione meno stringente ed esclusiva rispetto al corrispettivo latino *Gallograeci*; non c'è dunque motivo di supporre una derivazione dell'uno dall'altro e, anzi, il secondo potrebbe essere stato utilizzato in tempi precedenti per indicare altre popolazioni celtiche ellenizzate, ad esempio, quelle che erano entrate nell'area di influenza di Massalia, come i Segobrigi e i Salluvi.[70]

In questo senso, i Galli asiatici sarebbero stati gli Ἑλληνογαλάται per eccellenza, i più famosi e influenti, ma non certo gli unici; tale sfumatura potrebbe, però, essere andata perdendosi nel corso dei secoli, risultando poi indistinguibile per autori latini come Pompeo Trogo o Giustino e dando origine a incomprensioni. Ad esempio, nel libro XXXVIII dell'*Epitome* si dice che Mitridate VI cercò di allearsi, in ottica antiromana, con Cimbri, Bastarni, Sciti e Gallogreci (*legatos ad Cimbros, alios ad Gallograecos et Sarmatas Bastarnasque auxilia petitum mittit*); analizzando il contesto storico e geografico del passo, svariati studiosi hanno concluso che i

67. Salati, 2015, pp. 14-15; sempre in Egitto, si trovano anche casi di doppi etnici relativi a due popolazioni non greche, come Φοινικαιγύπτιοι o Περσαιγύπτιος.
68. Casevitz, 1991, pp. 136-139.
69. D. S., V 31, 5 (Cordiano & Zorat, 1998, pp. 578-579).
70. Just., *Epit.* XLIII 4-5 (Santi Amantini, 1981, pp. 564-568). Vedi anche Bats, 2013, pp. 243-262.

Galli qui citati vadano intesi come Celti balcanici e non asiatici, e che la parola usata per indicarli sia da considerare una svista degli autori latini.[71] In quest'ottica, Trogo (o il suo compendiatore) potrebbe aver trascritto con *Gallograecos* un originario Ἑλληνογαλάται tratto dalle fonti greche,[72] forse per indicare i Celti che, dopo la distruzione del Regno di Tylis (già fortemente ellenizzato)[73] nel 212 a.C., avevano continuato a lungo a vivere sulle coste della Tracia e del Mar Nero, in stretto contatto con le *poleis* greche del Ponto Eusino.[74]

Allo stesso modo, nello scrivere che i mercenari ribelli di Antigono venivano dalla Gallogrecia, Giustino potrebbe aver male interpretato una fonte che descriveva questi soldati come "grecizzati", forse perché insediati dal sovrano nella città di Megara come cleruchi. Ciò si sposerebbe bene anche con un limite puramente materiale del regno macedone: l'impossibilità di pagare in monete d'oro, per lunghi periodi, un gran numero di mercenari celtici; considerati i costi in oro per i loro ingaggio, riportati da Polieno, la produzione di talenti estratti dalle zecche macedoni sarebbe stata sufficiente a pagare un'armata di novemila mercenari solamente per un periodo di dieci mesi.[75] Il Gonata sarà, dunque dovuto ricorrere a forme diverse di pagamento, e l'assegnazione di lotti di terra in cui insediarsi, in Grecia e Macedonia, potrebbe essere stata uno di questi. Tale mossa avrebbe avuto senso anche da un punto di vista strategico e militare: infatti, la Megaride, proprio come Lebadea, era spesso esposta agli attacchi della Lega Etolica, e gli Antigonidi insediarono a più riprese delle guarnigioni nel suo territorio per difenderla;[76] in quest'ottica si inquadrerebbe perfettamente all'interno di quel piano di rafforzamento militare già evidenziato da Oetjen. Tuttavia, Galli assegnati a Megara potrebbero non essere stati particolarmente soddisfatti della cosa e, nel contesto della Guerra Cremonidea, un'offerta più sostanziosa da parte di Tolomeo II potrebbe averli spinti a ribellarsi. Come accaduto a Lebadea, credo che anche in questo contesto un'analisi del panorama religioso della città potrebbe dare sostegno alla ricostruzione proposta: sappiamo, infatti, grazie a un'epigrafe risalente al regno di Demetrio Poliorcete, che la guarnigione macedone era probabilmente stanziata

71. Panovski, 2015, pp. 31-35; si veda anche, in relazione, App., *Mith.* XVI p. 109.
72. Per una discussione sulle fonti di Trogo vedi Borgna, 2018, pp. 131-134.
73. Dimitrov, 2010, p. 62.
74. Treister, 1993; Macro 2007; Kazakevich, 2012.
75. Si veda Panagopoulou, 2019, pp. 285-288.
76. Chrysafis, 2019.

nel piccolo centro portuale di Egostena (Αἰγόσθενα),[77] dov'era presente anche un santuario così descritto da Pausania:

> "Ad Egostena c'è il santuario di Melampo, figlio di Amitaone, e un uomo non grande scolpito su una stele; in onore di Melampo sacrificano e celebrano ogni anno una festa; ma dicono che Melampo non dà oracoli, né in sogno né per altra via".[78]

Melampo, figlio di Amitaone, era un veggente e guaritore della mitologia argiva, legato al culto dionisiaco. La sua venerazione ad Egostena presentava, però, dei tratti particolari: *in primis*, l'assenza di pratiche mantiche, oltreché la sua rappresentazione in alcune monete di Epoca Romana, in cui appare come un bambino allattato da una capra, che sembrerebbe accostarlo più al culto di un dio-infante, piuttosto che a quello di un eroe locale. Secondo Domenico Musti, si tratterebbe di un culto salutare del luogo, originariamente distinto da quello oracolare del Melampo argivo, con cui poi sarebbe stato confuso;[79] a sostegno di questa ipotesi si potrebbe portare alcuni aspetti del tempio locale, il *Melampodeion*, rappresentato anch'esso in alcune monete, e che ricorderebbe (come pure la presenza della capra) alcuni tratti del culto di Asclepio ad Epidauro.[80] Tuttavia, come fatto notare da Pierre Lévêque e Claudia Antonetti, la presenza di Melampo è troppo diffusa e integrata nel paesaggio mitico della Megaride per immaginare una sua origine strettamente locale. È probabile che il veggente fosse ritenuto come colui che aveva introdotto a Megara il culto di Dioniso dalla vicina Beozia: in quest'area di confine il dio era infatti venerato con l'epiclesi di Μελαναιγίς, "dalla nera pelle di capra" (lo stesso toponimo "Egostena" contiene la radice αἰγός "capra").[81]

L'idea che vorrei proporre è quella di immaginare una particolare evoluzione del culto megarese di Melampo ad Egostena, causata proprio dalla presenza di mercenari Galli nell'area, i quali avrebbero portato con sé l'adorazione dello "spirito incappucciato" (*Genius Cucullatus*), di origine celtica. Questa figura, legata agli ambiti della guarigione, della fertilità e della protezione dei bambini, era solitamente raffigurato come un giovane avvolto da un mantello con cappuccio, e la sua statura,

77. *IG* VII 1 (Chrysafis, 2019, p. 182).
78. Paus., I 44, 5 (Musti & Beschi, 1982, p. 239).
79. Musti & Beschi, 1982, p. 440.
80. Lévêque & Antonetti, 1990, pp. 201-202.
81. Lévêque & Antonetti, 1990, pp. 201 e 203.

nelle rappresentazioni, poteva variare da quella di un gigante a quella di un nano;[82] in quest'ultima forma si potrebbe associare al misterioso "uomo non grande" della stele, ricordato da Pausania. Si pensa che il *Genius Cucullatus*, importato dai Galati in Asia Minore, si sia ellenizzato nella figura di Telesforo, dio-infante dai poteri curativi, venerato a Pergamo come assistente, o talvolta figlio, di Asclepio; si potrebbe immaginare un'evoluzione simile anche ad Egostena, in cui la venerazione del Cucullatus si sarebbe mescolata con quella locale di Melampo, dando vita a dei tratti unici, in cui l'eroe, invece di profetizzare, sarebbe invece apparso come divinità bambina dai poteri curativi. D'altronde i tratti ctoni, terapeutici e legati alla fertilità dello spirito celtico (si veda la sua rappresentazione iconografica in forme falliche) si sarebbero ben sposati con quelli del veggente argivo, che nella sua associazione con il Dioniso caprino, doveva essere a sua volta legato a un'immagine di vigoria sessuale.

## 5. *Meter* e Attis a Dime

Tra le località a rischio di incursioni etoliche era presente anche l'Acaia: Polibio riporta infatti che numerose città achee furono occupate dagli Etoli e dai loro alleati Elei durante la Guerra Sociale (220-217 a.C.), e il loro territorio più volte devastato, finché Filippo V non giunse in soccorso della Lega Achea, scacciando le armate nemiche dal suo territorio.[83] Come accennato prima, a Dime, uno dei centri che più aveva sofferto durante la guerra, è stata ritrovata un'epigrafe relativa all'ammissione di nuovi cittadini: il decreto, risalente alla fine del III secolo a.C., riporta i nomi di una cinquantina di beneficiari che si sarebbero distinti nella difesa della città; i nomi non presentano alcun etnico, ma sono accompagnati da patronimici che permettono di riscontrare, anche in questo caso, la presenza di svariate coppie di fratelli, cugini, e gruppi di padri e figli.[84] Secondo Oetjen i beneficiari sarebbero stati i soldati della guarnigione macedone lasciata da Filippo di stanza in città, che sarebbero stati così ricompensati alla fine del conflitto; ciò avrebbe, inoltre, permesso al sovrano di rimpinguare la popolazione di Dime, gravemente danneggiata dal conflitto.[85] Grazie a una fortunosa descrizione di Polibio, conosciamo anche la composizione etnica di tale armata:

82. Vedi MacKillop, 1998, p. 221; Monaghan, 2004, p. 210; Antal, 2014.
83. Plb., IV-V (Vimercati *et al.*, 1987, pp. 334-524).
84. *Syll.*$^3$, 529 (Rizakis, 2008, pp. 49-54).
85. Oetjen, 2010, p. 250.

> "Filippo (...), raccolse i mercenari achei e quelli cretesi che aveva con sé, un gruppo di cavalieri galli e circa duemila fanti scelti provenienti dall' Acaia e li lasciò dentro la città di Dime, come forze di riserva e, al tempo stesso, come presidio contro la minaccia degli Elei".[86]

Se, come ipotizzato da Oetjen l'intera guarnigione reale fosse stata ammessa nel corpo cittadino, ciò sarebbe una conferma dell'effettiva presenza di cleruchi celtici in territorio greco; purtroppo, l'iscrizione non dà alcuna conferma in tal senso, visto che i nomi riportati nel decreto sono tutti di matrice greca, e per di più molto comuni, a parte alcune denominazioni puramente macedoni, che Oetjen considera appartenere agli ufficiali della guarnigione. Un fattore da tenere in considerazione è la tendenza di alcuni di questi mercenari ad ellenizzarsi e assumere nomi greci, fenomeno riscontrato in svariati ambiti, e che renderebbe più difficile una loro identificazione.[87] Tuttavia, il fatto che anche tutti i patronimici siano etimologicamente ellenici sembrerebbe escludere tale ipotesi, a meno di non immaginare un gruppo di soldati celti integrato nell'esercito antigonide da più generazioni, la cui élite avesse subito un profondo processo di acculturazione attraverso il contatto, o addirittura l'inclusione, nella corte reale.[88] Tale ricostruzione appare, però, piuttosto improbabile e, dato che la guarnigione era composta in maggioranza da Achei e Cretesi, la spiegazione più credibile è che i cinquantadue beneficiari del decreto, ad esclusione dei macedoni, appartenessero a tali località.

D'altra parte, va considerato che quest'ultimi rappresentavano solo una piccola, privilegiata, parte dei nuovi cittadini ammessi a Dime, a cui, per meriti personali o per agganci politici, la città decise di conferire la cittadinanza a titolo gratuito; tutti gli altri dovettero pagare di tasca propria per avere tale diritto, e ciò lo sappiamo grazie a un'altra iscrizione cittadina, risalente anch'essa al III secolo a.C. Nell'epigrafe, vengono accuratamente descritte le procedure con cui degli stranieri, a patto che fossero di nascita libera, potevano acquistare il diritto di cittadinanza; un dettaglio interessante è che questi stranieri vengono descritti con la parola *epoikoi*

86. Plb., V 3, 2 (Vimercati *et al.*, 1987, p. 425).
87. Beresford Ellis, 1997, pp. 105-107 e Savalli-Lestrade, 2020, p. 180. La pratica di adottare un'onomastica greca sembrerebbe, in ogni caso, aver riguardato molto più il mondo maschile che non quello femminile.
88. Situazioni simili sono attestate, ad esempio, all'interno del regno seleucide come illustrato in Coşkun, 2011, p. 99.

(ἔποικοι);[89] tale termine veniva, infatti, utilizzato nel V secolo per indicare quei coloni che venivano inviati nelle città greche, in opposizione agli *apoikoi* (ἀποικοι), i coloni che erano, invece, destinati alla terra non popolata da Greci, alla *chora* barbarica.[90] A tal proposito, Athanasios Rizakis ha affermato che la parola, non potendo avere qui il significato che le viene attribuito nel contesto coloniale, cioè l'estraneo che emigra in un paese, soprattutto il colonizzatore, né quello, più vago, di abitante temporaneo di una città che accoglie una colonia supplementare, andrebbe, piuttosto, intesa ad indicare un abitante sostitutivo di una città spopolata.[91] A livello pratico l'identità di questi stranieri va sicuramente intesa nella sfumatura intesa da Rizakis; tuttavia, l'utilizzo di un vocabolo proveniente dall'ambito coloniale si sposerebbe perfettamente con il quadro proposto da Oetjen e, anzi, potrebbe costituire un forte indizio a favore della sua teoria sulle cleruchie antigonidi.

È infatti probabile che tale iscrizione vada vista in connessione con l'altra, precedentemente riportata, come parte di un più ampio processo di ampiamento del corpo cittadino di Dime, a seguito della Guerra Sociale; a conferma di ciò ci sarebbe anche un decreto, del tutto simile, proveniente dalla vicina città di Tritea,[92] anch'essa duramente colpita dal conflitto.[93] Un indizio, per quanto indiretto, sulla provenienza dei neocittadini dall'esercito di Filippo V, potrebbe venire dalla storia stessa della città. Dime, infatti, si rivelò una delle *poleis* più fedeli alla politica del monarca tanto da venire, per questo, saccheggiata dai Romani nel 209 a.C., e la sua popolazione venduta in schiavitù;[94] tale incrollabile lealtà, che pare legata a vincoli di *xenia* personale tra Filippo e gli abitanti della città,[95] potrebbe essere dovuta all'immissione di cleruchi antigonidi all'interno del corpo cittadino. Per quanto riguarda la possibile presenza di elementi celtici nel suo territorio, credo che, come nei casi sopra riportati, qualche indizio a riguardo possa essere ricavato analizzando i culti cittadini. Pausania riporta, infatti, la presenza a Dime di un tempio della Madre Dindimene,[96] epiclesi della Grande Madre frigia collegata al Monte Dindymion,

89. *Syll.*[3,] 531 (Rizakis, 2008, pp. 44-49).
90. Moggi, 1983, p. 1002.
91. Rizakis, 2008, p. 48.
92. Rizakis, 2008, I, n° 94, pp. 134-137.
93. Plb., IV 59-60 (Vimercati *et al.*, 1987, pp. 394-395).
94. Paus., VII 17, 5 (Moggi & Osanna, 2000, p. 103); in Liv., XXXII 22, 10 (Pecchiura, 1970, p. 203) si dice, però, che Filippo riscattò i cittadini di Dime dalla schiavitù e gli concesse di tornare alla loro patria.
95. Nicholson, 2023, p. 154.
96. Paus., VII 17, 9 (Moggi & Osanna, 2000, p. 105).

oronimico usato per indicare almeno sette montagne dell'Anatolia e il cui culto, oltre a Dime, è attestato in Grecia solo nella vicina Patre (che probabilmente lo riprese da Dime stessa) e a Tebe.[97]

Per quanto riguarda la città beota, la venerazione della divinità fu introdotta, durante il V secolo a.C., da Pindaro in persona, il quale fondò un tempio a lei dedicato vicino alla sua abitazione.[98] Il fatto, invece, che i due centri achei venerassero la dea assieme ad Attis farebbe propendere per una datazione più tarda, al più presto nel IV secolo a.C.; proprio in questo periodo, infatti, la figura del giovane pastore frigio si consolidò, come compagno di *Meter* all'interno del culto e dell'iconografia greca.[99] Gli studiosi ritengono dunque che l'arrivo di questi due dèi orientali a Dime potrebbe essere legato alle travagliate vicissitudini della città durante la dominazione latina: infatti, visto il suo progressivo spopolamento, Pompeo decise di insediarvi alcuni dei pirati catturati durante le sue campagne, mentre Cesare vi installò una colonia di diritto romano.[100] L'introduzione del culto di *Meter* è stata allora ricondotta all'arrivo di questi immigrati alla fine dell'Epoca Repubblicana; tuttavia, una valida alternativa risiederebbe nell'associarla all'insediamento, come cleruchi, dei già citati cavalieri celti di Filippo V, che potrebbero essere stati originari della Galazia. Nel III secolo a.C., infatti, i Galati avevano occupato anche il centro di Pessinunte, sede di uno dei più tempi della Madre Dindimene; l'influenza di questo culto sui Celti che vi si insediarono fu particolarmente forte, come si evince dal fatto che si astenessero dal mangiare carne di maiale e dalla presenza, nei secoli successivi, di sacerdoti galati a controllo del santuario.[101]

Non si può, ovviamente, essere certi che i cavalieri gallici lasciati dal sovrano macedone a Dime, e forse ammessi come nuovi cittadini, provenissero effettivamente dall'Asia Minore, tuttavia, alcuni piccoli indizi potrebbero essere presi a sostegno di tale ipotesi. Se, infatti, come riportato sopra, Antigono Gonata doveva aver avuto stretti rapporti con le popolazioni celtiche della Tracia e dei Balcani, almeno nella prima parte del suo regno, lo stesso non si può dire per i suoi successori: le fonti

97. Moggi & Osanna, 2000, p. 284 & Roller 1999, p. 67. Per il culto di Patre vedi Paus., VII 20, 3 (Moggi & Osanna, 2000, p. 123).
98. Roller, 1999, p. 161.
99. Moggi & Osanna, 2000, p. 284 e Roller, 1999, pp. 177-182.
100. Plut., *Pomp*. 28, 7 (Meriani & Andria, 1998, p. 609) e Moggi & Osanna, 2000, p. 284.
101. Paus., VII 17, 10 (Moggi & Osanna, 2000, p. 105); Roller, 1999, pp. 193-194. Il santuario fu probabilmente costituito negli ultimi decenni del III secolo a.C. dal re Attalo I di Pergamo, in alleanza con i Galli di Pessinunte (Verlinde, 2015).

antiche ricordano svariate campagne di Demetrio II e Antigono Dosone contro le tribù illiriche ai confini della Macedonia. Ciò sembrerebbe indicare un certo subbuglio della periferia militare tribale macedone, forse dovuto all'impiantarsi della presenza lagide nell'Egeo settentrionale, partita dall'occupazione delle città costiere della Tracia da parte di Tolomeo III e, probabilmente, durata fino ai tempi di Filippo V;[102] i sovrani d'Egitto potrebbero, infatti, aver aizzato alcune tribù contro i loro rivali macedoni, come già fatto più volte in passato. A sostegno di tale ipotesi, si potrebbe vedere la presenza di duemila mercenari Traci e Celti, probabilmente provenienti anch'essi dalla Tracia, nell'esercito che combatté per Tolomeo IV a Rafia, forse segno del monopolio lagide su questo bacino di reclutamento.[103]

Quale che sia la verità, tale situazione potrebbe aver reso più difficile per gli Antigonidi accedere al loro tradizionale bacino di reclutamento balcanico e averli spinti, almeno in parte, a reclutare nuove truppe sul mercato asiatico, tantopiù che un rinnovato interesse per tale area è dimostrato dalla spedizione in Caria di Antigono Dosone del 227 a.C.[104] Un indizio, in tal senso, potrebbe venire dalla distribuzione dei depositi monetari: la quantità di tesoretti contenti monete con lo stampo antigonide diminuisce drasticamente nei Balcani durante il periodo 240-220 a.C., mentre diversi depositi del periodo sono stati trovati in Anatolia, tra cui a Gordio, città occupata dai Galati.[105]

## 6. La Demetra di Patre

Come accennato prima, *Meter* e Attis erano presenti anche nella città di Patre, che ospitava numerosi luoghi di culto, di cui uno molto particolare, descritto da Pausania con queste parole:

> "I Patresi hanno anche un bosco vicino al mare, che d'estate offre passeggiate molto gradevoli e altre piacevoli comodità; in questo bosco si trovano anche templi di dei, uno di Apollo e uno di Afrodite: anche le loro statue sono di marmo. Contiguo al bosco è il santuario di Demetra: essa e la figlia stanno in piedi, mentre l'immagine di Gea è seduta. Davanti al santuario di Demetra c'è una sorgente; dalla parte rivolta verso il tempio vi è un argine di pietre, dall'altra parte è stata fatta una discesa che porta alla fonte. Qui vi è

102. Bagnal, 1976, pp. 159-163.
103. Plb., V 65, 10 (Vimercati *et al.*, 1987, p. 483). Vedi anche Baray, 2017, p. 95.
104. Mastrocinque, 1979, pp. 143-148.
105. Panagopoulou, 2019, pp. 258-314.

> un oracolo infallibile, non a proposito di ogni situazione, ma solo riguardo agli ammalati. Legano uno specchio con una cordicella sottile, lo calano giù, calcolando la distanza in modo da non immergerlo completamente nella sorgente, ma da sfiorare soltanto l'acqua con il bordo; poi, dopo aver rivolto preghiere alla dea e bruciato incenso, guardano nello specchio che mostra loro l'ammalato vivo o morto".[106]

L'insolita associazione tra Demetra e una fonte oracolare, nonché il particolare metodo profetico impiegato, attraverso l'uso di specchi (catoptromanzia), hanno da sempre attirato l'attenzione degli studiosi, i quali hanno ipotizzato che Gea, presenza minore del complesso templare, fosse l'originaria signora dell'oracolo, la cui origine risalirebbe addirittura ai tempi preistorici, poi scalzata in epoca successiva da Demetra. Tale ricostruzione risulta, però, poco credibile a livello cronologico: la natura primordiale del culto di Gea e delle sue proprietà profetiche è stata, infatti, molto ridimensionata negli ultimi anni, e il tipo di pratica mantica utilizzato a Patre non sembrerebbe essere particolarmente antico.[107] Un'analisi più approfondita dei dati cultuali suscita poi più di un quesito: ad esempio, la fonte, oltre che all'oracolo in sé per sé, doveva essere connessa a un culto salutare; infatti, l'immagine riflessa nello specchio, come ricordato dal Periegeta, mostrava solo la sorte degli ammalati, e l'acqua della sorgente era nota nella zona, fino a tempi recenti, per le sue virtù miracolose. La fonte stessa, infine, si presenta come un luogo di contatto tra piani diversi, tra il mondo dei vivi e quello dei morti, dove presente, passato e futuro coincidono: la consultazione dell'oracolo, secondo Vernant, si presenta dunque come una serie di catabasi: "discesa del consultante fino alla sorgente, dello specchio fino all'acqua e per ultimo dello sguardo fino allo specchio, *katoptron*".[108] Se queste caratteristiche ctonie non stonano affatto in riferimento alle divinità del tempio, lo stesso non si può dire per gli aspetti curativi del culto; come giustificare, infine, il passaggio delle funzioni oracolari da Gea a Demetra, alla quale, come riporta Pausania, i consultanti rivolgevano preghiere prima di ricevere il responso?[109]

106. Paus., VII 21, 11-12 (Moggi & Osanna, 2000, p. 133).
107. Moggi & Osanna, 2000, pp. 306-307; Landi, 2012, pp. 139-140.
108. Frontisi-Ducroux & Vernant, 1997, p. 157.
109. Pausania afferma che rivolgevano preghiere "alla dea" (εὐξάμενοι τῇ θεῷ), senza indicare esattamente quale ma, visto il riferimento, immediatamente precedente, alla posizione della sorgente di fronte al tempio di Demetra, è ragionevole pensare che fosse proprio lei la dedicataria delle preghiere; se fosse stato altrimenti l'autore lo avrebbe infatti specificato. Ritengo dunque piuttosto azzardato affermare, come fatto da Alice Landi, che la fonte profetica fosse "presieduta da un'ignota divinità femminile" (Landi, 2012, p. 138).

A tal proposito, se questi elementi cultuali risultano inusuali in ambito ellenico, lo stesso non si può dire per quanto riguarda la religiosità celtica: la credenza nelle proprietà curative dell'acqua sorgiva, in particolare quella termale, era ampiamente diffusa in questa cultura, ed era solitamente associata, come gran parte dell'elemento acquatico, al culto di divinità femminili;[110] tali figure, inoltre, potevano anche essere rappresentate come dee madri, attorniate di simboli di fertilità come cornucopie e serpenti.[111] Le fonti, infine, erano viste come punti di contatto con altri mondi: non a caso, numerose offerte votive venivano gettate in questi corpi d'acqua dalle popolazioni celtiche durante le loro festività.[112] Se si dovesse ipotizzare una commistione tra una di queste figure e la Demetra di Patre credo che l'indiziata principale sarebbe Epona, il cui culto, diffuso ampiamente soprattutto in Gallia ma anche in Britannia, venne anche accolto (caso unico tra le divinità celtiche) nel pantheon ufficiale dell'Impero Romano come dea dei cavalli e della cavalleria.[113]

Al di fuori di Roma, però, i suoi ruoli dovevano essere molto più ampi: in numerosi monumenti funerari essa appare, infatti, come guardiana dei defunti e figura psicopompa, legata ai morti e alla rigenerazione, ma anche alla fertilità e all'abbondanza della terra, nonché ai poteri curativi delle sorgenti termali; svariati monumenti la connettono poi al culto celto-germanico delle *Matrones*, sottolineandone dunque anche l'aspetto materno.[114] Nel loro insieme, tutte queste sfumature potrebbero aver facilmente portato ad una commistione tra Epona e Demetra a Dime, tantopiù che tra le ipotetiche truppe insediate da Filippo in Acaia come cleruchi era presente una squadra di cavalieri gallici, tra i quali la venerazione di Epona era molto diffusa. Da Dime, poi, il culto di Demetra-Epona potrebbe essere migrato a Patre, in Epoca Romana: Augusto, infatti, ricostruì quest'ultima come *Colonia Augusta Achaica Patrensis*, inglobando nel suo territorio quello delle *poleis* circonvicine, nonché quello di alcune città dell'Etolia e della Focide; Dime, che inizialmente era sfuggita al sinecismo, fu anch'essa assorbita dalla sua potente

110. Monaghan, 2004, p. 425 e pp. 470-471. Le sorgenti termali potevano anche essere associate a divinità maschili, di solito solari, ma solo perché i Celti ritenevano che la stella, nel suo tragitto notturno, passasse sottoterra, scaldando così alcune fonti sotterranea da cui fuoriusciva acqua calda (Monaghan, 2004, p. 39).

111. Si veda il caso della dea Sirona (MacKillop, 1998, pp. 341-342).

112. Monaghan, 2004, p. 279.

113. Il suo nome deriva infatti dalla parola gallica *epos*, "cavallo" (Monaghan, 2004, p. 157).

114. MacKillop, 1998, pp. 167-168; Monaghan, 2004, pp. 157-158; e Winkle, 2015.

vicina tra la fine del regno di Ottaviano e l'inizio di quello di Tiberio.[115] La rifondazione di Patre ebbe importanti conseguenze sul panorama religioso dell'area, con una "centralizzazione" dei culti locali, spesso trasferiti nella nuova colonia, come avvenuto per l'Artemide Laphria di Calidone, nel tentativo deliberato di distruggere l'identità dei centri sottomessi.[116] È probabile che Dime, grazie al suo status di colonia romana, abbia ricevuto un trattamento di favore,[117] e che sia stata risparmiata da tale violenza simbolica. Tuttavia, la sua annessione a Patre non dev'essere rimasta senza conseguenze sul piano religioso. La presenza di Attis e della Madre Dindimene nella nuova colonia, ad esempio, è da attribuire a una duplicazione del culto dimeo discusso in precedenza, probabilmente introdotto in città dopo il sinecismo.[118] Un qualcosa di simile potrebbe essere accaduto anche nel caso di Demetra; Pausania non rileva la presenza di questa dea nel centro di Dime, tuttavia, il suo culto era sicuramente celebrato dalla *polis*, e nella sua *chora* era presente almeno un tempio a lei dedicato.[119]

Si potrebbe, dunque, avanzare una ricostruzione di questo tipo: alcuni mercenari celtici, insediati a Dime come cleruchi ai tempi di Filippo V, avrebbero portato in città la venerazione di Attis e *Meter*, mentre avrebbero mescolato le loro credenze native sulla dea Epona al culto locale di Demetra, venerata nelle aree rurali, in maniera simile a quanto avvenuto a Lebadea. In seguito all'accorpamento della *polis* alla nuova fondazione di Patre, i padroni romani avrebbero replicato nella colonia i due culti dimei, per i quali dovevano avere un particolare interesse,[120] costruendogli due templi in città. Quello di Demetra sarebbe stato innalzato nel porto, davanti a una fonte che, forse durante l'Età

115. Paus., VII 17, 5 (Moggi & Osanna, 2000, p. 103); la descrizione di Pausania non è, però, del tutto attendibile e va integrata, come sottolineato da Moggi & Osanna, 2000, p. 279, p. 281 e p. 288. Vedi anche Rizakis, 1998, pp. 41-43.

116. Moggi & Osanna, 2000, pp. 303-304 e Alcock, 1993, pp. 175-180.

117. Rizakis, 1998, p. 41. "*Les anciennes cités de ces zones, sauf celles qui furent complètement détruites ou abandonnées (e.g. Rhypes, Calydon), deviennent des* civitates attributae *à divers degrés; seule Dymé, grâce à son statut colonial, devient* civitas contributa *de sa puissante voisine*".

118. Moggi & Osanna, 2000, XXIV e Rizakis, 1998, p. 40.

119. Rizakis, 2000, pp. 128-130.

120. Per quanto riguarda *Meter*, secondo Rizakis, 2000, pp. 40-41: "*Il est possible que l'introduction du culte de Meter Dindyméné soit placée dans la même ambiance augustéenne, l'intérêt du Princeps pour le culte de la déesse phrygienne étant bien connu*", mentre il culto di Demetra era particolarmente favorito in epoca imperiale (Moggi & Osanna, 2000, p. 307).

Classica,[121] era stata sede di un oracolo di Gea, poi assorbito nel complesso della nuova dea greco-celtica; in questa fase tarda, alla consultazione mantica sarebbe stata aggiunta la pratica tarda della catoptromanzia.

## 7. Conclusioni

Riassumendo, i quattro casi studio esposti sopra mostrano dei possibili esempi di insediamento celtico nei territori della Grecia continentale, argomento inevitabilmente inficiato dalla pressoché totale mancanza di testimonianze, letterarie, epigrafiche e archeologiche. Queste ricostruzioni sono un tentativo di leggere tra le righe, di ricavare da fonti indirette degli indizi con cui creare un quadro più chiaro della questione; chi scrive è però consapevole che, viste queste falle di base, le argomentazioni che le sostengono siano, inevitabilmente, piuttosto labili. Ritengo tuttavia che, in mancanza di nuove scoperte, un tentativo di gettare luce su questo affascinante fenomeno valga la pena di essere tentato, sia pure attraverso prove circostanziali. In fondo, sappiamo che la pratica di installare coloni mercenari nei propri territori era praticata sia nel regno Antigonide, che nelle altre realtà del mondo ellenistico, e l'ipotesi esposta da Roland Oetjen fornisce un quadro attraverso cui immaginare un processo simile anche nelle *poleis* della vecchia Grecia. D'altra parte, se queste ricostruzioni fossero vere, arricchirebbero il piano delle interazioni tra Celti e mondo greco di una nuova sfumatura: i Galli, respinti nel 279 a.C. a Delfi, sarebbero riusciti comunque ad arrivare in terra ellenica attraverso il mercenariato, mescolandosi e influenzando le credenze indigene con le proprie.

121. Sembra, infatti, che la credenza nei poteri oracolari di Gea si sia affermata proprio in quest'epoca (Moggi & Osanna, 2000, pp. 306-307 e Quantin, 1992).

## Bibliografia

Alcock, Susan E. (1993). *Graecia Capta. The Landscapes of Roman Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.

Alfieri Tonini, Teresa (ed.) (1985). Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*. Milano: Rusconi.

Alessandrì, Salvatore (1997). Alessandro Magno e i Celti. *Museum Helveticum*, 54, pp. 131-157.

Bagnall, Roger S. (1976). *The Administration of the Ptolemaic Possessions Outside Egypt*. Leiden: Brill.

Bagnall, Roger S., Brodersen, Kai, Champion, Craige B., Erskine, Andrew & Hübner, Sabine R. (eds.) (2012). *The Encyclopedia of Ancient History*. Oxford: Wiley-Blackwell.

Baray, Luc (2017). *Celtes, Galates et Gaulois, mercenaires de l'Antiquité. Représentation, recrutement, organisation*. Parigi: Picard.

Bats, Michel (ed.) (2013a). *D'un monde à l'autre. Contacts et acculturation en Gaule méditerranéenne*. Napoli: Centre Jean Bérard.

Bats, Michel (2013b). Le territoire de Marseille grecque. Réflexions et problèmes. In Bats, 2013a, pp. 243-262.

Beal, Richard H. (1988). The GISTUKUL-institution in Second Millenium Ḫatti. *Altorientalische Forschungen*, 15, pp. 269-305.

Bearzot, Cinzia, Landucci, Franca & Zecchini, Giuseppe (eds.) (2020). *I Celti e il Mediterraneo. Impatto e trasformazioni*. Milano: Vita e Pensiero.

Bejor, Giorgio (ed.) (1988). Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, XX-XL. Milano: Rusconi.

Berresford Ellis, Peter (1997). *Celt and Greek. Celts in the Hellenic World*. Londra: Constable.

Bianco, Elisabetta (ed.) (1997). Polieno, *Gli stratagemmi di Polieno. Introduzione, traduzione e note critiche*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Billows, Richard A. (1995). *Kings and Colonists Deals with Macedonian Imperialism in the 4th-2nd Centuries BCE, the Time of King Philip II and Alexander the Great*. Leiden: Brill.

Borgna, Alice (2018). *Ripensare la storia universale. Giustino e l'Epitome delle Storie Filippiche di Pompeo Trogo*. Zürich: Hildesheim.

Bremmer, Jan N. (2019). Rivers and River Gods in Ancient Greek Religion and Culture. In Scheer, 2019, pp. 89-112.

Brewster, Harry (1997). *The River Gods of Greece*. Londra: Tauris Academic Studies.

Broilo, Fulviomario (ed.) (1985). Xenia. *Scritti in onore di P. Treves (Roma 1985)*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Bultrighini, Umberto & Torelli, Mario (eds.) (2017). Pausania, *Guida della Grecia. Delfi e la Focide*. Milano: Mondadori.

Campbell, Duncan R.J. (2009). *The So-called Galatae, Celts, and Gauls in the Early Hellenistic Balkans and the Attack on Delphi in 280-279 BC*. Leicester: University of Leicester.

Casevitz, Michel (1991). Sur la notion de Mélange en grec ancien (Mixobarbare ou Mixhellène?). In *Mélanges Étienne Bernand*. Besançon: Université de Franche-Comté, pp. 121-140.

Chantraine, Pierre (1968). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Parigi: Klincksieck.

Chrysafis, Charalampos (2019). A Note on the History of Hellenistic Megara. The Date of the Antigonid Garrison in Aegosthena. *Tekmeria*, 14, pp. 181-202.

Chrysafis, Charalampos (2022). Garnisonssoldaten und städtisches Milieu. Untersuchungen zur Einsetzung antigonidischer Garnisonen in den griechischen Städten. In Sänger & Scheuble-Reiter, 2022, pp. 87-108.

Ciarini, Alessio (2024). Da Europa ad Ercina. Interscambi religiosi nella Beozia di età ellenistica. *Mythos*, 18. DOI: https://doi.org/10.4000/12hz9.

Cordiano, Giuseppe & Zorat, Marta (eds.) (1998). Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*. Milano: Rusconi.

Coşkun, Altay (2011). Galatians and Seleucids. A Century of Conflict and Cooperation. In Erickson & Ramsey, 2011, pp. 85-106.

Coşkun, Altay (ed.) (2022a). *Galatian Victories and Other Studies into the Agency and Identity of the Galatians in the Hellenistic and Early Roman Periods*. Leuven: Peeters,

Coşkun, Altay (2022b). A Survey of Recent Research on Ancient Galatia (1993-2019). In Coşkun, 2022a, pp. 3-97.

Coşkun, Altay (2022c). Pessinus, Kleonnaeion and Attalid Administration in Eastern Phrygia in Light of a Recently-Found Royal Letter from Ballıhisar. In Coşkun, 2022a, pp. 213-244.

Costanza, Salvatore (2021). Polifemo, Galatea e le origini di Illiri e Celti alla luce delle fonti antiche (Timeo, Appiano) e umanistiche (Fr. Filelfo, N. Comes). *Živa Antika*, 71, pp. 27-48.

Crawford, Dorothy J. (1971). *Kerkeosiris. An Egyptian Village in the Ptolemaic Period*. Cambridge: Cambridge University Press.

Criscuolo, Lucia (2011). La formula ἐν πατρῐκοῖς nelle iscrizioni di Cassandrea. *Chiron*, 41, pp. 461-486.

Darbshire, Gareth, Mitchell, Stephen & Vardar, Levent (2000). The Galatian Settlement in Asia Minor. *Anatolian Studies*, 50, pp. 75-97.

Daverio Rocchi, Giovanna (ed.) (2002). Senofonte, *Elleniche*. Milano: Rizzoli.

Derks, Ton & Roymans, Nico (eds.) (2009). *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Dimitrov, Kamen (2010). Celts, Greeks and Thracians in Thrace during the Third Century BC. Interactions in History and Culture. In Vagalinski, 2010, pp. 51-66.

Džino, Danijel (2007). The Celts in Illyricum – Whoever They May Be. The Hybridization and Construction of Identities in Southeastern Europe in the Fourth and Third Centuries BC. *Opuscula Archaeologica*, 31, pp. 49-68.

Elton, Hugh & Reger, Gary (eds.) (2007). *Regionalism in Hellenistic and Roman Asia Minor*. Bordeaux: Ausonius.

Enloe, Cynthia Holden (1980). *Ethnic Soldiers. State Security in Divided Societies*. Atene: University of Georgia Press.

Ercolani, Andrea & Livadiotti, Umberto (eds.) (2009). Appiano, *La conquista romana dei Balcani. Libro illirico*. Lecce: Argo.

Erickson, Kyle & Ramsey, Gillian (eds.) (2011). *Seleucid Dissolution. The Sinking of the Anchor. Fragmentation and Transformation of Empire (Exeter, July 2008)*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Fingerson, Kyle R. (2007). Persian *Katoikoi* in Hellenistic Smyrna. *Ancient Society*, 37, pp. 107-120.

Fischer-Bovet, Christelle (2012). Katoikoi. In Bagnall *et al.*, 2012, pp. 3712-3713.

Fischer-Bovet, Christelle (2014). *Army and Society in Ptolemaic Egypt*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fomin, Maxim, Blažek, Václav & Stalmaszczyk Piotr (eds.) (2012). *Transforming Traditions. Studies* in *Archaeology, Comparative Linguistics and Narrative. Proceedings of the Fifth International Colloquium of Societas Celto-Slavica (Příbram, 26-29 July 2010)*. Łódź: Łódź University Press.

Frontisi-Ducroux, Françoise & Vernant, Jean-Pierre (1997). *Ulisse e lo specchio. Il femminile e la rappresentazione di sé nella Grecia antica*. Roma: Donzelli.

Giacone, Alberto (ed.) (1977). Quinto Curzio Rufo, *Storie di Alessandro Magno*. Torino: Unione Tipografica Torinese.

Graham, Alexander J. (1964). *Colony and Mother City in Ancient Greece*. Manchester: Manchester University Press.

Hubert, Henri (1997). *I Celti. Documenti e tracce di una civiltà*. Genova: ECIG.

Jonnes, Lloyd & Ricl, Marijana (1997). New Royal Inscription from Phrygia Paroreios. Eumenes II Grants Tyriaion the Status of a *Polis*. *Epigraphica Anatolica*, 29, pp. 1-30.

Kavur, Boris & Blečić Kavur, Martina (2018). Celts on Their Way to the "South". Once Again Discussing Some Finds from the Balkans. *Folia Archaeologica Balkanica*, 4, pp. 149-168.

Kazakevich, Gennadiy (2012). Celtic Military Equipment from the Territory of Ukraine. Towards a New Warrior Identity in the Pre-Roman Eastern Europe (with the Catalogue of the La Tène Sites, Imports and Stray Finds from the Territory of Ukraine). In Fomin, Blažek & Stalmaszczyk, 2012, pp. 177-212.

Kershaw, Priscilla K. (1997). *The One-eyed God. Odin and the (Indo-)Germanic Männerbünde*. Washington: Institute for the Study of Man.

Kysela, Jan & Kimmey, Stephanie (2020). *Keltiké makhaira*. On a La Tène Type Sword from the Sanctuary of Nemea. *Archäologisches Korrespondenzblatt*, 50/2, pp. 187-206.

Landi, Alice (2012). Forme e strutture del culto di Gaia nel mondo greco. *Archeologia Classica*, 63, pp. 127-167.

Lelli, Emanuele & Pisani, Giuliano (eds.) (2017). Plutarco, *Tutti i Moralia*. Milano: Bompiani.

Loman, Pasi (2004). No Woman No War. Women's Participation in Ancient Greek Warfare. *Greece and Rome*, 51, pp. 34-54.

López Sánchez, Fernando (2018). Galatians in Macedonia (280-277 BC). Invasion or Invitation? In Ñaco del Hoyo & López Sánchez, 2018, pp. 183-203.
MacKillop, James (1998). *Dictionary of Celtic Mythology*. Oxford: Oxford University Press.
Macro, Anthony J. (2007). Galatian Connections with the Celtic West in the Hellenistic Era. In Elton & Reger, 2007, pp. 169-177.
Mallory, Douglas Q. & Adams, James P. (1997). *Encyclopedia of Indo-European Culture*. Chicago: Fitzroy Dearborn Publishers.
Marasco, Gabriele (ed.) (1994). Plutarco, *Vite parallele*, Vol. V. Torino: Unione Tipografico Torinese.
Mastrocinque, Attilio (1979). *La Caria e la Ionia in epoca ellenistica*. Roma: L'Erma di Bretschneider.
Meriani, Angelo & Andria, Rosa Giannattasio (eds.) (1998). Plutarco, *Vite Parallele*, VI. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
Mihajlović, Vladimir (2019). *Scordiscs Between Ancient and Modern Interpretations. The Question of Identity in (Proto) History*. Novi Sad: Filozofski Fakultet.
Mitchell, Stephen (1993). *Anatolia. Land, Men, and Gods in Asia Minor*. Oxford: Clarendon Press.
Moggi, Mauro (1983). L'elemento indigeno nella tradizione letteraria sulle *ktiseis*. In Nenci, 1983, pp. 979-1004.
Moggi, Mauro & Osanna, Massimo (eds.) (2000). Pausania, *Guida della Grecia. Libro VII: L'Acaia*. Milano: Mondadori.
Moggi, Mauro & Osanna, Massimo (eds.) (2010). Pausania, *Guida della Grecia. Libro IX: La Beozia*. Milano: Mondadori.
Monaghan, Patricia (2004). *The Encyclopedia of Celtic Mythology and Folklore*. New York: Facts on File.
Musti, Domenico (ed.) (1987). Pausania, *Guida della Grecia. Libro I: L'Attica*. Milano: Mondadori.
Nenci, Giuseppe (ed.) (1983). *Modes de contacts et processus de transformation dans les sociétés anciennes. Actes du colloque de Cortone (24-30 mai 1981)*. Parigi: De Boccard.
Nenci, Giuseppe (ed.) (1994). Erodoto, *Le storie*, Vol. V. Milano: Mondadori.
Nicholson, Emma (2023). *Philip V of Macedon in Polybius' Histories. Politics, History, and Fiction*. Oxford: Oxford University Press.
Ñaco del Hoyo, Toni & López Sánchez, Fernando (eds.) (2018). *War, Warlords, and Interstate Relations in the Ancient Mediterranean*. Leiden & Boston: Brill.
Oetjen, Roland (2010). Antigonid Cleruchs in Thessaly and Greece. Philip V and Larisa. In Reger, Ryan & Winter, 2010, pp. 237-254.
Ó hÓgáin, Dáithí (2006). *The Celts. A History*. Cork: The Collin Press.
Pascucci, Giovanni (ed.) (1971). Tito Livio, *Storie. Libri XLI-XLV e Frammenti*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
Panagopoulou, Katerina (2019). *The Early Antigonids. Coinage, Money and the Economy*. New York: The American Numismatic Society.

Panovski, Stefan (2015). Gallograeci and Elephants at Megara. *Živa Antika*, 65, pp. 23-35.
Pecchiura, Piero (ed.), (1970). Tito Livio, *Storie. Libri XXXI-XXXV*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese.
Pierozzi, Andrea (2019). Dionisio I, i Celti e il sacco di Roma. Alcune riflessioni sulla cronologia e sulla strategia delle operazioni militari siracusane tra l'Elleporo e Pyrgi. *Erga-Logoi. Rivista di storia, letteratura, diritto e culture dell'antichità*, 7, pp. 45-82.
Pope, Rachel (2021). Re-approaching Celts. Origins, Society, and Social Change. *Journal of Archaeological Research*, 30, pp. 1-67.
Quantin, François (1992). Gaia oraculaire. Tradition et réalités. *Métis. Anthropologie des mondes grecs anciens*, 7, pp. 177-199.
Reger, Gary, Ryan, Francis X. & Winter, Timothy Francis (eds.) (2010). *Studies in Greek Epigraphy and History in Honor of Stefen V. Tracy*. Pessac: Ausonius.
Rizakis, Athanasios D. (1998). *Achaïe II. La cité de Patras*. Paris: De Boccard.
Rizakis, Athanasios (ed.) (2000a). *Paysages d'Achaïe, II. Dymé et son territoire. Actes du colloque international (Dymaia et Bouprasia, Katô Achaïa, 6-8 Octobre 1995)*. Parigi: De Boccard.
Rizakis, Athanasios D. (2000b). Το λατρευτικόν πάνθεον της αρχαίας Δύμης. Θεοί και Ήρωες. In Rizakis, 2000a, pp. 128-129.
Rizakis, Athanasios D. (2008). *Achaïe III. Les cités achéennes. Épigraphie et histoire*. Parigi: De Boccard.
Roller, Lynn E. (1999). *In Search of God the Mother. The Cult of Anatolian Cybele*. Berkeley: University of California Press.
Salati, Ornella (2015). *Per uno studio della mescolanza etnica attraverso il lessico greco: μιγάς e μικτός*. Pisa: Scuola Normale Superiore.
Sänger, Patrick & Scheuble-Reiter, Sandra (eds.) (2022). *Söldner und Berufssoldaten in der griechischen Welt. Soziale und politische Gestaltungsräume*. Stuttgart: Franz Steiner.
Santi Amantini, Luigi (ed.) (1981). Giustino, *Storie Filippiche. Epitome da Pompeo Trogo*. Milano: Rusconi.
Savalli-Lestrade, Ivana (2020). I Galati e gli Attalidi. Tra esclusione e integrazione. In Bearzot, Landucci & Zecchini, 2020, pp. 167-196.
Scheer, Tanja (ed.) (2019). *Nature, Myth, Religion in Ancient Greece*. Stuttgart: Franz Steiner.
Scott, James C. (2017). *Against the Grain. A Deep History of Earliest States*. New Haven: Yale University Press.
Shipley, Graham (2000). *The Greek World after Alexander (323-30 BC)*. London: Routledge.
Shipley, Graham (2018). *The Early Hellenistic Peloponnese. Politics, Economies, and Networks (338-197 BC)*. Cambridge: Cambridge University Press.
Simonetti Agostinetti, Anna (ed.) (1988). Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, XVIII-XX. Milano: Rusconi.
Sims-Williams, Patrick (2016). An Alternative to "Celtic from the East" and "Celtic from the West". *Cambridge Archaeological Journal*, 30, pp. 511-529.
Sisti, Francesco (ed.) (2004). *Anabasi di Alessandro*, I. Milano: Mondadori.

Sisti, Francesco & Zambrini, Andrea (eds.) (2004). *Anabasi di Alessandro*, II. Milano: Mondadori.

Sordi, Marta (1979). Ellenocentrismo e flobarbarismo nell'*excursus* gallico di Timagene, in Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità. In Temporini & Haase, 1979, pp. 775-797.

Sordi, Marta (1985). Alessandro Magno, i Galli e Roma. In Broilo, 1985, pp. 207-214.

Sowa, Wojciech (2022). Linguistic and Cross-Cultural Relations in and around Galatia (3rd Century BC – 3rd Century AD). In Coşkun, 2022a, pp. 235-256.

Strobel, Karl (2009). The Galatians in the Roman Empire. Historical Tradition and Ethnic Identity in Hellenistic and Roman Asia Minor. In Derks & Roymans, 2009, pp. 117-144.

Szabó, Miklós (1971). Une fibule celtique à Délos. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 95, pp. 503-514.

Temporini, Hildegard & Haase, Wolfgang (eds.) (1979). *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2. Berlino & New York: De Grutyer.

Treister, Michail J. (1993). The Celts in the North Pontic Area. A Reassessment. *Antiquity*, pp. 789-804.

Vagalinski, Lyudmil F. (ed.) (2010). *In search of Celtic Tylis in Thrace (III C BC)*. Sofia: University of Sofia.

Verlinde, Angelo (2015). The Pessinuntine Sanctuary of the Mother of the Gods in Light of the Excavated Roman Temple. *Latomus*, 74, pp. 30-72.

Vimercati, Alessandro, Criniti, Nicola & Golin, Danilo (ed.) (1987). Polibio, *Storie*. *Libri I-XL*. Milano: Rusconi.

Welles, Charles B. (1970). Gallic Mercenaries in the Chremonidean War. *Klio*, 52, pp. 477-490.

West, Martin L. (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.

Winkle, Jeffrey T. (2015). Epona Salvatrix? Isis and the Horse Goddess in Apuleius' *Metamorphoses*. *Ancient Narratives*, 12, pp. 71-90.

# Caracalla e gli dèi immortali

## Caracalla and the Immortal Gods

**Alessandro Galimberti**
Università Cattolica del Sacro Cuore, Milano
alessandro.galimbert@unicatt.it
https://orcid.org/0000-0002-4418-0037

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Alessandro Galimberti, "Caracalla e gli dèi immortali",
*ARYS*, 23 (2025), pp. 193-204.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.9212

Recepción: 11/09/2024 | Aceptación: 03/02/2025

## RIASSUNTO

La *Constitutio Antoniniana*, il Tempio ai Severi di *Lepcis Magna*, il culto del dio Luno a Carre e il Tempio di Faustina alle pendici del Tauro, sono quattro momenti significativi della politica religiosa di Caracalla e mettono bene in risalto il carattere interreligioso delle sue scelte.



### PAROLE CHIAVE

Caracalla; Carre; *Constitutio Antoniniana*; *Lepcis Magna*; Politica religiosa; Tauro.



## ABSTRACT

The *Constitutio Antoniniana*, the Temple to the Severans at *Lepcis Magna*, the cult of the god Luno at Carrhae and the Temple of Faustina on the slopes of Taurus are four significant moments of Caracalla's religious policy and highlight the interreligious character of his choices.



## KEYWORDS

Caracalla; *Carrhae*; *Constitutio Antoniniana*; *Lepcis Magna*; Religious Policy; Taurus.

Non si riflette mai abbastanza sul fatto che la *Constitutio Antoniniana* sia stato un documento rivoluzionario non solo sul piano politico, ma anche sul piano religioso:[1] Caracalla nelle prime righe del testo afferma apertamente di ringraziare "gli dei immortali" (τοῖς θεοῖς τοῖς ἀθανάτοις).

Ecco il passaggio che ci interessa:

> "L'imperatore Cesare Marco Aurelio Antonino Augusto proclama: ora invero (…) è necessario piuttosto cercare, tralasciando le accuse e le calunnie, come io possa rendere grazie agli dei immortali, poiché con questa vittoria (…) mi salvarono. Perciò credo di potere soddisfare la loro maestà il più solennemente e scrupolosamente possibile se riporterò alle cerimonie religiose in onore degli dei quegli stranieri che sono entrati tra i miei uomini".[2]

Caracalla sente il bisogno di ringraziare "gli dei immortali" per uno scampato pericolo da cui erano scaturite "accuse e calunnie".

Di quale pericolo e di quali accuse e calunnie sta parlando? Caracalla, molto probabilmente, allude ai fatti successivi all'uccisione di Geta nel dicembre del 211 d.C.,[3] quando l'imperatore lo uccise (o lo fece uccidere dai suoi scherani) tra le

1. Sulla *Constitutio Antoniniana* la bibliografia è, naturalmente, sterminata. Mi limito pertanto a rinviare ai due ultimi lavori sistematici: Imrie, 2018; Besson, 2020.
2. Traduzione di Purpura, 2012 (con lievi modifiche) salvo l'integrazione alla linea 9: [δε]δειτικίων e non: [ἀδ]δειτικίων. Cf. Galimberti, 2019, pp. 41-57.
3. Accetto la data recentemente ribadita da Barnes, 2012, pp. 51-52 (26 dicembre 212), con una lieve correzione rispetto a quella proposta dallo stesso studioso nel 1968 (19 dicembre 211).

braccia della madre. Subito dopo l'omicidio, Caracalla si era affrettato a fabbricare la sua versione dei fatti per far "digerire" il fratricidio all'opinione pubblica.

A suggellare, per così dire, l'avvenuta riconciliazione pubblica Caracalla volle che la spada con la quale era stato ucciso Geta fosse dedicata a Serapide, di cui egli si proclamava devoto.[4] Le monete del 212 in effetti inneggiano a *Salus* e *Serapis*: la salvezza era quella di Caracalla scampato alla morte per mano del fratello; Serapide era la divinità che aveva voluto la salvezza dell'imperatore e la giusta morte di suo fratello.

Vale la pena ricordare che sulle emissioni monetarie del 212 compaiono anche *Victoria* e *Iuppiter Victor*.[5] Non è dunque una semplice coincidenza il fatto che le prime linee del Papiro di Giessen parlino di vittoria e di salvezza ("poiché con questa vittoria [gli dei immortali] mi salvarono"). Il riferimento della *Constitutio* alla "celebrazione" da parte di Caracalla della morte di Geta appare dunque puntuale ed esatto.

Ora, nella primavera del 212, in occasione del varo di un provvedimento così importante come la *Constitutio*, Caracalla sentì il bisogno di escogitare, come egli stesso afferma, un idoneo ringraziamento agli dei riportando "alle cerimonie religiose in onore degli dei quegli stranieri che sono entrati tra i miei uomini" attraverso la concessione della cittadinanza romana.

Le cerimonie religiose a cui allude l'editto comprendevano molto probabilmente l'indizione di una *supplicatio* generale in tutto l'impero, come suggerisce il rinvenimento di dediche epigrafiche *dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clari Apollinis* da varie località dell'impero[6] che richiamano senz'altro il dettato della *Constitutio*.

Le dediche ad Apollo *Claros* (*dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clari Apollinis*) sono molto importanti perché rendono, a mio avviso, ragione della grande

4. *IGRR* I 1063; Cass. Dio, LXXVII 23, 1-3; Hdn., IV 8, 6-7. Per la datazione al 212 della notizia di Dione cf. Letta, 1989, p. 277, il quale richiama giustamente un analogo gesto di Nerone che non appena fu sventata la congiura dei Pisoni nel 65 d.C. dedicò nel tempio di Giove Capitolino il pugnale dell'attentatore (Tac., *Ann.* XV 74, 1-2).

5. *BMC* V, pp. 436-438, nn° 34 (*Iuppiter Victor* e *Victoria*), 39-42 (*Serapis*), 45 (*Salus*). Cf. anche *CIL* VII 4196: dedica a *Iuppiter Conservator*.

6. Documentazione e interpretazione in Letta, 1989, che qui seguo. In particolare lo studio del Letta si concentra su un'iscrizione rinvenuta nell'anfiteatro di *Marruvium* presso S. Benedetto dei Marsi in provincia dell'Aquila e oggi conservata nel Museo Nazionale di Chieti (Tav. XI, inv. 30855): *dis deabusque secundum interpretatione o*[*raculi Clari Apollinis*]. Una diversa interpretazione complessiva in Mastino, 1995, p. 70: la dedica *dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clari Apollinis*, su una lastra rinvenuta a Nora, andrebbe forse connessa con un voto imperiale formulato nel 213 nel corso della spedizione alamannica. Sui "mali oscuri" di cui soffriva Caracalla si veda ora Arena, 2023, pp. 319-322.

novità religiosa introdotta da Caracalla, che fa appello all'esigenza di rendere grazie a *tutte* le divinità dell'impero mostrando quale sia la cifra più importante del suo provvedimento, vale a dire la sua universalità.

Ciò che colpisce è soprattutto l'ecumenicità del gesto che Caracalla intendeva prescrivere: è innegabile l'insistenza con cui viene ribadito il coinvolgimento di "tutti" gli abitanti dell'impero sia per la concessione della cittadinanza sia per la generale *supplicatio*, che sembra peraltro essere un tratto tipico dello stile di Caracalla rinvenibile anche in altre sue disposizioni di cui fortunatamente possediamo copia.[7]

Per fare un esempio basta leggere il documento della seconda colonna del papiro di Giessen in cui l'imperatore, concedendo un'amnistia a quanti avevano perso le cariche municipali che rivestivano prima del 212 e precisando l'estensione del suo provvedimento, ribadisce con forza l'ecumenicità dello stesso sottolineando il suo intendimento: "Che sia *in ogni caso chiaro* che *piena* è la grazia *che ho esteso*, tuttavia, affinché *nessuno* possa erroneamente interpretarla in senso restrittivo, ripeto dal *mio* precedente editto, in cui ho proclamato 'ognuno *deve* tornare alla propria terra nativa'. Penso che *debba essere chiaro a tutti* questi esuli che ho concesso di tornare in *ogni provincia* e nella *mia città* di Roma *senza restrizioni*, affinché non vi sia *alcuna scusa* per ignavia, e che la malvagità della calunnia[8] non possa trovar pretesto per trattamenti umilianti degli esuli amnistiati". Caracalla, insomma, nei suoi documenti rivela, oltreché la sua indomita volontà, anche una pretesa di ecumenicità che ha pochi riscontri nei suoi predecessori, ma soprattutto nella *Constitutio* sembra stabilire – e ciò mi sembra di capitale importanza – un significativo rapporto tra religione e cittadinanza.

Mi preme tuttavia sottolineare come l'espressione τοῖς θεοῖς τοῖς ἀθανάτοῖς, ad una più attenta valutazione, sia molto sorprendente perché al suo posto noi ci aspetteremmo un ringraziamento a Giove Ottimo Massimo o un'espressione simile. Nella dedica di Caracalla risuona dunque tutta la carica di rottura di una simile dichiarazione: siamo di fronte, cioè, ad un caso di mobilità interreligiosa per cui il *pantheon* romano sembra aver avuto uno slittamento in una direzione diversa. Intendo dire che Caracalla, appartenente ad una dinastia siro-africana, pone fine all'esclusività di Giove e "apre" ad una maggiore ecumenicità in campo religioso frutto anche della sua nuova sensibilità, non esclusivamente italica o occidentale.

7. Documentazione e analisi in Williams, 1979.

8. Alla pubblica denuncia della calunnia Caracalla doveva essere molto sensibile: la ritroviamo oltre che qui e nel testo della *Constitutio*, anche in occasione della strage di Alessandria del 215. Evidentemente la morte di Geta e lo sforzo di costruire una verità alternativa lo avevano segnato nel profondo.

Istruttivo da questo punto di vista mi sembra anche il caso dell'arco dei Severi a *Lepcis*: come è noto è un monumento anepigrafe, che è tuttavia di straordinario interesse dal punto di vista politico-religioso. Esso, infatti, è un po' il manifesto della nuova religiosità inaugurata dai Severi e dunque anche da Caracalla: accanto ad una triade capitolina modificata (Giove, Giunone e Venere invece di Minerva) è rappresentata la *Tyche* di *Lepcis*, Ercole, Bacco e Minerva; la famiglia imperiale è raffigurata nelle vesti di divinità olimpiche e la scena appare presieduta dalla Dea Roma. In particolare: Settimio Severo e Giulia Domna appaiono intronati − vale a dire assisi in trono − con gli attributi di Giove e Giunone; in un altro rilievo dell'arco, che raffigura la triade capitolina accanto ad una divinità femminile che regge una *patera* e la *cornucopia*, i tratti del volto e l'acconciatura di Giunone corrispondono a quelli di Giulia Domna: vale la pena notare che la figura di Giunone è spesso associata in questa fascia temporale alla *concordia*: ne uscirebbe così rafforzato il ruolo di Giulia Domna come garante della *concordia* famigliare, come parrebbe peraltro essere rappresentata in un altro rilevo dell'arco; è molto probabile, infine, che Settimio Severo debba essere identificato con Giove, in considerazione del fatto che ciò che rimane del rilevo è la sola barba di Giove, che appare caratteristica di quella portata da Settimio Severo: si aggiunga peraltro che in un altro rilievo dell'arco appare la testa di Settimio con gli attributi di Giove.[9] Di fronte campeggia un rilievo in cui compare la *Tyche* di *Lepcis* tra Ercole e Dioniso nell'atto di ricevere una ghirlanda da una mano e un tirso dall'altra: gli dèi di *Lepcis* onorano dunque la *Tyche* della città per la vittoria di Settimio (l'intero rilievo rappresenta infatti il trionfo di Settimio sui barbari − probabilmente le tribù del deserto che avevano attaccato le comunità della Tripolitania nel 203)[10], un figlio di *Lepcis*.

Affiora dunque qui un cambio di paradigma, una religiosità che chiamerei nuovamente "plurale": alle divinità tradizionali del *pantheon* romano sono infatti affiancate quelle propriamente lepcitane (la *Tyche* di *Lepcis*) rivisitate, per dir così, in chiave romana (Ercole, Bacco e Minerva).

Un terzo caso che vorrei proporre è relativo ad un episodio relativo al *finis vitae* di Caracalla e alla sua devozione per il dio Luno che ha dato vita anche ad un gustoso aneddoto che ci preserva un'interessante discussione filologico-religiosa.[11]

9. Townsend, 1938.
10. Aur. Vict., *Caes*. 20, 19: *Tripoli cuius Lepti oppido oriebatur, bellicosae gentes submotae procul*.
11. Ricci, 1983, pp. 179-187.

Secondo la biografia dell'*Historia Augusta* (*Carac.* 6, 6 e 7, 3-4), Caracalla, impegnato nella primavera del 217 sul fronte partico, decise di recarsi a Carre in Mesopotamia per far visita al tempio del dio e assistere alla sua festa che aveva luogo esattamente nel giorno del suo compleanno, il 4 aprile:

> "Svernò ad Edessa con l'intenzione di riprendere nuovamente la guerra contro i Parti. Fu allora che, essendosi recato a Carre, per rendere onore al dio Luno, proprio il 6 aprile,[12] giorno anniversario della sua nascita nonché festa Megalese.[13] (…) E poiché abbiamo menzionato il dio Luno, bisogna sapere che fra le persone più erudite circola una tradizione, ancora viva soprattutto tra gli abitanti di Carre, secondo cui chi ritiene che la Luna debba essere chiamata così, con nome e sesso femminile, sarà sempre schiavo delle donne; mentre chi crede che questa divinità sia un maschio, dominerà la moglie e non sarà soggetto alle insidie femminili. Perciò i Greci e gli Egiziani, quantunque parlino della Luna come di un 'dio' allo stesso modo in cui usano il termine 'uomo' in riferimento anche alla donna, nondimeno nei loro riti misterici la chiamano col termine maschile 'Luno'".

Secondo Erodiano (IV 13):

> "Antonino, che si trovava a Carre in Mesopotamia, volle lasciare i suoi quartieri e recarsi al tempio della Luna (divinità molto venerata da quei popoli). Il tempio era lontano dalla città, sicché si trattava di una marcia non indifferente; ma l'imperatore, per non muovere tutto l'esercito, si mise in cammino con pochi cavalieri, proponendosi di celebrare un sacrificio per la dea e ritornare subito".

Ammiano Marcellino, che scrive nella seconda metà del IV secolo d.C., parlando della sosta dell'imperatore Giuliano a Carre afferma che (XXIII 3, 2)

> "Qui si fermò alcuni giorni per preparare il necessario e fare sacrifici alla Luna secondo il rito locale (viene venerata con molta cura in quei luoghi)".

12. Caracalla nacque il 4 aprile (*CIL* VI 1054; XIV 119; Dio, LXXVIII 6, 5; *Feriale Duranum* II 2). La coincidenza tra il compleanno di Caracalla e il giorno iniziale dei *Ludi Megalenses* (*ipsis Megalensibus*) è dunque esatta – essi, infatti, si svolgevano dal 4 al 10 aprile – ma la data fornita dal biografo dell'*Historia Augusta* è erronea. Kaizer & Hekster, 2012, p. 94 ritengono che "*the link with Magalensia cannot be used as an argument for the accuracy of dates, since it would have been valid for any date between the 4th and 10th of April. The festival opened on 4 April and had a closing ceremony on the 10th*". Cf. Alföldy, 2014.
13. Le feste istituite nel 203 a.C. in onore della *Magna Mater*.

Per il biografo dell'*Historia Augusta* la divinità lunare a cui Caracalla era devoto era di sesso maschile, per Erodiano e per Ammiano (circa un secolo dopo) era di sesso femminile. Chi ha ragione? Senz'altro il biografo, pur non essendo molto probabilmente *Lunus* il nome della divinità lunare venerata a Carre e pur essendo del tutto inappropriato il suo commento circa la nefasta influenza del nome su chi considerasse il dio di sesso femminile.

La monetazione trovata a Carre, appartenente al periodo compreso tra Marco Aurelio a Gordiano III, svela innanzitutto che Carre con Caracalla divenne *Colonia Antoniniana Aurelia Alexandrina*, ma soprattutto che il soggetto più di frequente rappresentato è connesso con il culto del dio lunare, di sesso maschile, rappresentato da una mezzaluna sovrastata da una stella che poggia su un globo o su un gruppo di oggetti a mezzaluna. Gli esemplari risalenti a Caracalla, i più numerosi, riproducono esattamente la tipologia descritta, spesso con l'aggiunta di un serpente. Gli studiosi dibattono circa l'esatta identificazione di questo dio lunare: c'è chi pensa ad Aglibol o Iahribol, divinità lunare di Palmira, chi a Sîn, dio lunare semitico, chi a Men, dio lunare venerato soprattutto in Frigia.[14] Nel caso di Caracalla si potrebbe ipotizzare Sîn,[15] in considerazione delle origini semitiche della popolazione di Carre e delle origini ugualmente semitiche di Caracalla da parte materna, che avrebbe riconosciuto in questo culto qualcosa di famigliare. È stato peraltro identificato un tempio dedicato a Sîn presso la città di Carre (*Harran*) nel luogo in seguito occupato dalla grande moschea musulmana. Tuttavia Erodiano ci dice che il tempio visitato da Caracalla non si trovava in città bensì "lontano dalla città, sicché si trattava di una marcia non indifferente". È preferibile dunque pensare che Caracalla intendesse far visita alla cosiddetta "dimora delle feste" di Sîn che sorgeva in prossimità del "Vecchio Harran".[16]

Si può dunque spiegare la designazione al femminile del culto lunare in Erodiano e in Ammiano con la maggior familiarità della cultura greco-romana rispetto a quella semitica con la concezione della *Luna* come divinità femminile. Un passo dell'*Apologeticum* di Tertulliano,[17] che scrive nella prima metà del III secolo ed

14. Per una rapida rassegna cf. Ricci, 1983, pp. 181-182.

15. Argomentazioni a favore di Sîn in Ricci, 1983, pp. 182-183. Notevole è anche il santuario a Sumatar Arabesi dedicato al culto di Sîn, in montagna, a 60 km da Edessa. Ringrazio Elena Calandra per questa preziosa segnalazione.

16. Ricci, 1983, p. 185.

17. XV 1: *Cetera lasciviae ingenia etiam voluptatibus vestris per deorum dedecus operantur. Dispicite Lentulorum et Hostiliorum venustates, utrum mimos an deos vestros in iocis et strophis rideatis: "moechum Anubin" et "masculum*

è un contemporaneo di Caracalla, potrebbe indicare proprio quanto fosse sentita come insolita l'identificazione del culto lunare con una divinità maschile anziché femminile: "Anche le altre licenziose fantasie servono al vostro divertimento attraverso il dileggio degli dei. Considerate le arguzie dei Lentuli e degli Ostilii e, vedete un po' se ridete dei mimi, oppure degli dei vostri in quegli scherzi e burle: un Anubi adultero, una Luna maschio, una Diana staffilata, la lettura del testamento di Giove morto, i tre Ercoli affamati burlati". Dunque, il biografo dell'*Historia Augusta* non mentiva: sentiva infatti quanto insolito potesse essere un dio lunare maschile (Luno) e aveva giudicato la cosa degna di nota. Non si era sbagliato: il recupero di un culto locale da parte dell'imperatore aveva contribuito senz'altro a determinare uno slittamento verso una precisazione "maschile".

Secondo il biografo dell'*Historia Augusta* Caracalla fu divinizzato da Macrino dopo la morte per paura dei soldati e pertanto Caracalla

> "ha un tempio, un collegio di *Salii* e ha una confraternita di *Antoniniani*, proprio lui che aveva sottratto a Faustina il suo tempio e l'appellativo di divinità, quel tempio, dico, che il marito le aveva fondato alle falde del Tauro, e dove successivamente il figlio di costui, Eliogabalo Antonino, fece erigere un tempio a se stesso, o a Giove Sirio o al Sole – la cosa non è ben chiara".[18]

Tralasciamo per il momento gli onori relativi al culto di Caracalla divinizzato e concentriamoci sull'accenno relativo al "dissequestro" compiuto dal nostro imperatore del tempio alle pendici del Tauro e del nome di *diva* a Faustina Minore,[19] la moglie di Marco Aurelio. La notizia è tramandata dal solo biografo tra le fonti antiche. Ora, a prima vista, la cosa appare alquanto strana in considerazione del fatto che, come sappiamo, dal 195 Caracalla faceva parte della famiglia degli Antonini e pertanto un simile "sgarbo" sarebbe stato oltre che

---

*Lunam" et "Dianam flagellatam" et "Iovis mortui testamentum recitatum" et "tres Hercules famelicos irrisos".*

18. *Carac.* 11, 6: *habet templum, habet Salios, habet sodales Antoninianos. qui Faustinae templum et divale nomen eripuit, certe templum quod ei sub Tauri radicibus fundaverat maritus, in quo postea filius huius Heliogabalus Antoninus sibi vel Iovi Syrio vel Soli – incertum id est – templum fecit.*
19. Che le aveva dedicato questi onori *post mortem*, cf. HA, *Marc. Ant.* 26, 4-7: *Faustinam suam in radicibus montis Tauri in vico Halalae exanimatam vi subiti morbi amisit. Petit a senatu, ut honores Faustinae aedemque decernerent, laudata eadem, cum impudicitiae fama graviter laborasset. Quae Antoninus vel nesciit vel dissimulavit. novas puellas Faustinianas instituit in honorem uxoris mortuae. Divam etiam Faustinam a senatu appellatam gratulatus est.*

oltraggioso, anche controproducente. È possibile però comprendere quel che fece Caracalla alla luce delle sue vicende personali.

Sappiamo che Faustina era stata oggetto di *rumores* infamanti circa alcuni suoi presunti adulteri, da uno dei quali sarebbe nato addirittura l'imperatore Commodo.[20] Naturalmente erano maldicenze: era inammissibile che il grande Marco Aurelio avesse generato un mostro come Commodo; era meglio accusare Faustina di averlo fatto vergognosamente e a insaputa del marito. Commodo, appassionato gladiatore, sarebbe pertanto nato dall'unione di Faustina con un gladiatore (o un marinaio)! Forse Caracalla, su cui pendeva l'accusa di incesto con la madre – particolarmente insistente ad Alessandria che le aveva affibbiato il poco gradevole soprannome di Giocasta – aveva voluto stornare ulteriormente da sé e da Giulia Domna queste accuse mostrandosi particolarmente severo contro chi si diceva si fosse macchiata di un reato così grave come l'adulterio. Ciò era ovviamente incompatibile anche con la divinizzazione ricevuta da Faustina. Bastava che "si dicesse" e l'accusa diventava un reato da punire senza pietà.[21] È stato peraltro notato[22] che negli *Atti degli Arvali* del 183 figurano sedici imperatori e imperatrici divinizzate: Augusto, Claudio, Vespasiano, Tito, Nerva, Traiano, Adriano, Antonino Pio, Lucio Vero, Marco Aurelio, Marciana, Matidia, Plotina (rispettivamente sorella, nipote e moglie di Traiano), Sabina (moglie di Adriano), Faustina Maggiore (moglie di Antonino Pio) e la nostra Faustina Minore moglie di Marco. Negli *Atti* del 218 (sotto Macrino ed Elagabalo) si osserva l'aggiunta dei nomi di Commodo, Pertinace, Settimio Severo e Caracalla per un totale di venti nomi, lo stesso numero che compare sotto Alessandro Severo come apprendiamo da un altro "calendario" antico, il *Feriale Duranum*, contenente l'elenco delle festività religiose ad uso di una guarnigione militare di stanza a Doura Europos (importante città carovaniera sull'Eufrate). Qui, al posto di Marciana, compare Livia (la moglie di Augusto) e scompaiono le due Faustine per far posto alle due Giulie: Giulia Domna e Giulia Mesa (sua sorella). Si potrebbe dunque concludere che gli onori a Faustina in quanto *diva* furono davvero tolti da Caracalla e i suoi successori non ebbero più modo o desiderio di ripristinarli. Ancora l'im-

20. HA, *Marc. Ant.* 19, 7: *multi autem ferunt Commodum omnino ex adultero natum, si quidem Faustinam satis constet apud Caietam condiciones sibi et nauticas et gladiatorias elegisse*. Sulla presunta condotta adulterina di Faustina cf. anche HA, *Ver.* 10, 1-2. Sulla vicenda cf. ora Arena, 2024.

21. Cf. Cass. Dio, LXXVII 16, 4: "Lo stesso trattamento riservava anche agli adulteri: infatti, sebbene egli fosse stato, almeno finché poté, il più adultero tra gli uomini, non solo odiava gli altri che venivano accusati di questo reato, ma li mandava anche a morte illegalmente".

22. Aguado García, 2000, pp. 221-225.

peratore Giuliano nei suoi *Caesares*, pur essendo un grande ammiratore di Marco Aurelio, gli rimprovera due cose: la divinizzazione della moglie Faustina e l'aver avuto come figlio Commodo.[23]

23. *Cesari* 312a.

## Bibliografia

Aguado García, Paloma (2000). *Religión y política religiosa del emperador Caracalla*. Tesi Dottorale, Universidad Complutense de Madrid.

Alföldy, Géza (2014). *Nox dea fit lux*! Caracallas Geburtstag. In Bertrand-Dagenbach & Chausson, 2014, pp. 9-36.

Arena, Gaetano (2023). Istruzione e accesso alle cure mediche nell'età di Settimio Severo. Potenzialità e limiti del consulto epistolare. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 101, pp. 310-325.

Arena, Gaetano (2024). *Un imperatore su un altopiano. Marco Aurelio con Faustina Minore nel cuore dell'Anatolia*. In Galimberti & Mecella, 2024, pp. 175-212.

Barnes, Timothy D. (2012). *The Date of the* Constitutio Antoniniana *Once More*. In Pferdehirt & Scholz, 2012, pp. 51-52.

Bertrand-Dagenbach, Cécile & Chausson, François (2014). *Historiae Augustae Colloquium Nanceiense*. Bari: Edipuglia.

Besson, Arnaud (2020). Constitutio Antoniniana. *L'universalisation de la citoyenneté romaine au 3e siècle*. Basilea: Schwabe.

Galimberti, Alessandro (2019). *Caracalla*. Roma: Salerno Editrice.

Galimberti, Alessandro & Mecella, Laura (eds.) (2024). Extra Urbem. *Gli imperatori lontano da Roma (I-II secolo d.C.)*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Kaizer, Ted & Hekster, Olivier (2012). An Accidental Tourist? Caracalla's Fatal Trip to the Temple of the Moon at Carrhae/Harran. *Ancient Society*, 42, pp. 89-107.

Imrie, Alex (2018). *The Antonine Constitution. An Edict for the Caracallan Empire*. Leiden & Boston: Brill.

Letta, Cesare (1989). Le dediche *Dis deabusque secundum interpretationem oraculi Clarii Apollinis* e la *Constitutio Antoniniana*. *Studi Classici e Orientali*, 39, pp. 265-280.

Mastino, Attilio (1995). Le relazioni tra Africa e Sardegna in età romana. *Archivio Storico Sardo*, 38, pp. 11-82.

Pferdehirt, Barbara & Scholz, Markus (eds.) (2012). *Bürgerrecht und Krise. Die* Constitutio Antoniniana *und ihre innenpolitischen Folgen*. Mainz: RGZM.

Purpura, Gianfranco (2012). *Revisione ed integrazione dei "Fontes Iuris Romani Anteiustiniani" (FIRA). Studi preparatori, 1. "Leges"*. Torino: Giappichelli.

Ricci, Andreina (1983). Una conferma all'*Historia Augusta*. Il dio Lunus (Antonino Caracalla VI 6). *Studi Classici e Orientali*, 32, pp. 179-187.

Townsend, Prescott W. (1938). The Significance of the Arch of the Severi at *Lepcis*. *American Journal of Archaeology*, 42, pp. 516-520.

Williams, Wynne (1979). Caracalla and the Autorship of Imperial Edicts and Epistles. *Latomus*, 38, pp. 67-89.

# Il pantheon attraverso le generazioni fra tradizione e mobilità religiosa. Un caso particolare dalla *Dacia Porolissensis*

## The Pantheon Across Generations Between Tradition and Religious Mobility. A Case Study from *Dacia Porolissensis*

**Irina Nemeti**
National History Museum of Transylvania
irinanemeti9@gmail.com – https://orcid.org/0000-0002-5493-2810

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Irina Nemeti, "Il pantheon attraverso le generazioni fra tradizione e mobilità religiosa. Un caso particolare dalla *Dacia Porolissensis*", *ARYS*, 23 (2025), pp. 205-229.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.9243

Recepción: 14/09/2024 | Aceptación: 27/01/2025

## RIASSUNTO

Questo articolo si propone di analizzare il pantheon religioso di una famiglia della provincia Dacia. Nella *villa* di Ciumăfaia, il proprietario – Aelius Iulius, *veteranus ex centurione* – eresse sei altari votivi dedicati esclusivamente a divinità greco-romane. Un ulteriore altare fu dedicato nello stesso luogo da Publius Aelius Maximus, ufficiale dell'esercito romano di rango equestre e magistrato municipale, figlio del veterano Aelius Iulius, a una divinità germanica venerata in particolare dai soldati delle truppe di stanza nella Germania Inferiore o reclutati nella zona. Si tratta di una famiglia con preferenze religiose diverse. Mentre il padre prediligeva il pantheon classico, le dediche votive del figlio si discostavano dalla tradizione familiare, facendo supporre che la familiarizzazione con le divinità germaniche fosse avvenuta mentre svolgeva le *militiae equestres* da qualche parte sul Reno. La diversità del pantheon religioso della famiglia apre una discussione sul destino individuale dei dedicanti in relazione alle divinità venerate, più specificamente alle divinità "ereditate" e "prese in prestito", nel tentativo di definire dal particolare al generale alcuni aspetti specifici della religione provinciale.



### PAROLE CHIAVE

Ciumăfaia; Dacia romana; Religione romana; *Villa*.



## ABSTRACT

The aim of this paper is to analyse the religious pantheon of a family in the province of Dacia. In the *villa* at Ciumăfaia, the owner – Aelius Iulius, *veteranus ex centurione* – erected six votive altars dedicated exclusively to Greco-Roman deities. Another altar in the same place was dedicated by Publius Aelius Maximus, a Roman army officer of equestrian rank and municipal magistrate, son of the veteran Aelius Iulius, to a Germanic deity worshipped by the soldiers of the troops stationed in *Germania Inferior* or recruited in the area. This is a family with different religious preferences. While the father preferred the classical pantheon, the son's votive offerings differed from the family tradition, leading to the assumption that the familiarisation with the Germanic deities took place while he was performing *militiae equestres* somewhere on the Rhine. The diversity of the family's religious pantheon opens up a discussion on the individual destiny of the dedicators in relation to the gods worshipped, more specifically the "inherited" and "borrowed" gods, in an attempt to define, from the particular to the general, some specific aspects of provincial religion.



### KEYWORDS

Ciumăfaia; Roman Dacia; Roman Religion; *Villa*.

Il sito oggetto di questa presentazione, la *villa* di Ciumăfaia, si trova nella provincia della *Dacia Porolissensis*. L'area fu conquistata durante le guerre daciche, integrata nella provincia della Dacia Superiore e, dopo la riorganizzazione amministrativa avvenuta in età adrianea, nella *Dacia Porolissensis*. La provincia era profondamente militarizzata con un gran numero di truppe ausiliarie stazionate lungo il confine così come nell'interno.[1]

La *villa rustica* di Ciumăfaia si trovava nel territorio della città di *Napoca*, a nord di essa, a una distanza di 42 km, sulla terrazza superiore di un corso d'acqua, e fu attiva nel II-III secolo d.C.[2] Un insediamento romano chiamato *Napoca* è menzionato ai tempi di Traiano nel 107 d.C., situato lungo la via imperiale che attraversava la provincia da sud a nord, nelle vicinanze di un precedente insediamento autoctono, come illustrato dal nome dacico del nuovo *vicus* romano. Al tempo dell'imperatore Adriano, *Napoca* divenne una città con lo status di *municipium* (*Municipium Aelium Hadrianum Napocensium*), e poi, al tempo di Marco Aurelio, venne elevata al rango di *colonia* (*Colonia Aurelia*). Settimio Severo le concederà lo *ius italicum.* Qui era attiva anche la sede del procuratore finanziario della provincia della Dacia *Porolissensis* (Fig. 1).[3]

La *villa* fu costruita nella seconda metà del II secolo d.C. e presentava una pianta porticata e una struttura composta da cinque vani. Verso la fine del II secolo e l'inizio del III secolo d.C. viene ricostruita e ampliata con nuove camere e ambienti fino a un totale di 11. La nuova pianta, tipo "ring *villa*", ha forma rettangolare, con

1. Piso, 1993, pp. 1-10; Petolescu, 2010, pp. 123-221; Haynes, 2013, pp. 51-92, 95-134.
2. Székely, 1969, p. 178; Piso, 1980, pp. 125-126; Ardevan, 1998, p. 87.
3. Daicoviciu, 1977, pp. 921-928; Ardevan, 1998, pp. 63-65; Diaconescu, 2004, p. 117.

un bastione quadrangolare nell'angolo sud-ovest e due absidi sui lati nord-ovest e sud-est. Probabilmente l'accesso era posizionato sul lato sud-est. Una camera con abside era riscaldata tramite un sistema a ipocausto. La costruzione presenta un muro di recinzione al quale sono attaccati tre annessi. Nelle vicinanze è presente anche un altro edificio di forma rettangolare forse con funzione di annesso. L'area di costruzione, annessi e recinzione misura poco più di un ettaro. Questo tipo di costruzione trova analogie in Germania e in Pannonia, assai meno in Dacia. La *villa* fu distrutta da un incendio, probabilmente alla metà del III secolo, quando furono devastati anche i campi sul *limes* orientale della provincia.[4]

Nel 1911, durante lavori agricoli, furono scoperti sei altari votivi. Successivamente Árpád Buday controllò il luogo del ritrovamento, senza effettuare indagini archeologiche, notando l'esistenza di un edificio romano nelle vicinanze. Nel 1943 ebbero luogo le indagini coordinate da Zoltán Székely che portarono alla scoperta degli elementi principali della *villa* e alla definizione delle fasi progettuali e costruttive.[5] Si precisa che la ricerca non è stata esaustiva e la costruzione e gli annessi sono stati ricercati per trincee.

I materiali archeologici rinvenuti sono relativamente pochi. Si tratta di terra sigillata e frammenti di ceramica comune, frammenti di vasi vitrei, lucerne, alcuni oggetti d'uso, accessori, un'unica moneta (un denario di Settimio Severo), una terracotta, un'antefissa e un altare votivo scoperto nell'ambiente numero 11. Questo sembra essere uno spazio aperto. Correlando le informazioni fornite dalle indagini archeologiche con la precedente scoperta fortuita, è emerso che gli altari rinvenuti nel 1911 erano collocati all'esterno della *villa*, in un *fanum* posto a 15 metri dall'edificio. Le sette epigrafi votive forniscono informazioni consistenti sui proprietari di questa *villa*.

Gli altari sono dedicati da due persone: Aelius Iulius dedica cinque dei monumenti rinvenuti nel *fanum* e un sesto scoperto in una delle stanze della villa, mentre P. Aelius Maximus dedica un altare nel *fanum*. Aelius Iulius è un *veteranus ex centurione*.[6] Il suo nome dimostra che ricevette la cittadinanza nella prima metà del II secolo. Gli *Aelii* sono frequenti a *Napoca* che ottiene lo status urbano di *municipium* dall'imperatore Adriano.[7] Non sappiamo con certezza se Aelius sia il primo proprietario

4. Székely, 1969, pp. 178-179; Mitrofan, 1973, pp. 133-136; Alicu 1998, pp. 129-130; Smith, 1997, pp. 207-208; Oltean, 2004, pp. 149-151; Oltean, 2007, pp. 126 e 173; Oltean & Hanson, 2007, pp. 117 e 121; Blaga 2016, p. 188.
5. Buday, 1911, pp. 260-268; Székely, 1969, pp. 157-163.
6. Cupcea, 2014, pp. 91-112.
7. Ardevan, 2023, pp. 95-99 e 169, Taf. IX, nn. 42-47 (datazione 200-222 d.C.).

della *villa*, sebbene sembri l'ipotesi più probabile. In Dacia, la costruzione di questo tipo di *villae* in campagna sembra essere legata alla categoria socio-professionale dei veterani e alla vicinanza delle città.[8] Non sappiamo nulla della truppa o delle truppe militari in cui egli prestò servizio, ma sicuramente fu congedato da una delle truppe accampate in Dacia. P. Aelius Maximus è figlio del veterano Aelius Iulius e probabilmente erede della *villa* di Ciumăfaia. Da un'altra iscrizione sappiamo che questo personaggio era *duumvir quinquennalis* e *flamen* a *Napoca*, divenuto poi *sacerdos Arae Augusti coronatus Daciarum trium* e *decurio coloniae* probabilmente a *Sarmizegetusa*.[9]

È possibile che Aelius Iulius fosse ancora vivo al momento della seconda fase costruttiva perché l'altare posto all'interno proviene da un ambiente ricavato durante questa fase di ricostruzione. La riabilitazione appartiene probabilmente al figlio, il quale, terminato il servizio militare, passando per le *tres militiae*, si insedia nella proprietà rurale di famiglia.[10]

Aelius Iulius venera esclusivamente divinità greco-romane: Apollo, Fortuna, Giunone, Mercurio, Minerva e Silvano.[11] Tutte le dediche sono semplici e presentano una forma votiva standardizzata: il nome della divinità, il nome del dedicante con lo status socio-professionale e la formula conclusiva *votum solvit libens merito* abbreviata. A parte una sola eccezione, le iscrizioni presentano tutte lo stesso tipo di lettere. I testi sono incisi nella parte superiore del campo riservato all'iscrizione, mentre nella parte inferiore viene lasciato vuoto molto spazio. Gli altari hanno una decorazione semplice e schematica oppure presentano il capitello privo di decorazione.

Gli altari sono tutti costituiti dallo stesso tipo di materiale, un tufo vitroclastico proveniente da una famiglia di rocce nota come "complesso del tufo di Dej" di età badena. La cava è probabilmente a Borșa (dipartimento di Cluj), la cava di questo tipo di tufo più vicina a Ciumăfaia, a circa 4 km.[12] È chiaro che gli altari provengano dalla stessa *officina* e la composizione delle dediche, l'impaginazione, il tipo di materiale lo confermano.

8. Székely, 1969, p. 180; Ardevan, 1998, pp. 69 e 87; Oltean, 2007, p. 205; Oltean & Hanson, 2007, p. 125.
9. Ardevan, 2023, pp. 168, Taf. IX, n. 38 e 169, Taf. IX, n. 48 (datata dopo il 222 d.C.); *AE* 1999, 1279; *ILD* 554.
10. Székely, 1969, p. 180; Mitrofan, 1973, pp. 133-136, figg. 4-5.
11. Buday, 1911, pp. 261-268; Székely, 1969, pp. 163, fig. 5 e 177; Bărbulescu, 2003, pp. 212-213.
12. Wollmann, 1973, p. 112; Nemeti, Săsăran & Săsăran, 2015, p. 298.

Un primo altare è dedicato alla dea Giunone, invocata con l'epiteto *Regina*: *Iunoni R{a}e/ginae Ael*(*ius*) *Iu*[*l*]*/*[*ius*] *veter*(*anus*) *ex* (*centurione*) */ v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) (Fig. 2).[13] Giunone beneficia di non poche attestazioni epigrafiche in Dacia. In generale, la dea ha una presenza discreta nell'ambiente militare, tranne che per il culto della diade suprema, essendo menzionata accanto a Giove o alla triade capitolina.[14] L'epiteto *Regina* conferma l'aspetto di Giunone come dea-moglie del dio supremo.[15]

Un altro altare è dedicato all'altra dea divinità capitolina, Minerva: *M*[*inervae*] */ Ael*(*ius*) *I*[*ulius*] */ vet*(*eranus*) *ex* (*centurione*) */ v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) (Fig. 3).[16] Minerva occupa il secondo posto per numero di monumenti dedicati in Dacia alla triade capitolina, subito dopo il dio supremo, fatto che ne attesta una forte valenza militare e ufficiale. Naturalmente è assai popolare tra i veterani.[17]

La presenza di entrambe le dee capitoline giustifica l'ipotesi che doveva esserci anche un altare per Giove Ottimo Massimo (altare non scoperto o oppure distrutto nel tempo dai lavori agricoli di epoca moderna), dimostrando così il profondo attaccamento del dedicante ai valori della romanità e implicitamente dell'esercito romano.[18]

Un altro altare è dedicato dal veterano al dio Apollo: *Apollini / Ael*(*ius*) *Iulius / vet*(*eranus*) *ex* (*centurione*) */ v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) (Fig. 4).[19] In Dacia, la complessa personalità di questo dio presenta molteplici aspetti, essendo venerato da diverse comunità e categorie socio-professionali. Tra i devoti troviamo ufficiali, soldati, veterani.[20]

Il gruppo di dèi *Consentes* è completato da un altare dedicato a Mercurio: *Mercurio / Ael*(*ius*) *Iulius vet*(*eranus*) */ ex* (*centurione*) *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) (Fig. 5).[21] Il dio gode di un gran numero di rappresentazioni nel *pantheon* provinciale ma di poche dediche epigrafiche. I dedicanti sono tra i più diversi, compresi funzionari, soldati e veterani. L'aspetto politico della divinità è confermato dall'epiteto *Augusto* che gli viene attribuito nelle iscrizioni.[22] Quanto a Aelius Iulius, la sua dedica a

13. Buday, 1911, pp. 263-264, n. 2; Bărbulescu, 1985, p. 38; Popescu, 2004, p. 49; *ILD* 578; *EDCS* 45100288.
14. Bărbulescu, 1985, pp. 38-42; Popescu, 2004, p. 49.
15. Dury-Moyaers & Renard, 1981, p. 148.
16. Buday, 1911, pp. 265-266, n. 5; Bărbulescu, 1985, p. 42; *ILD* 579; *EDCS* 45100289.
17. Bărbulescu, 1985, pp. 42-47; Popescu, 2004, pp. 50-51.
18. Bărbulescu, 2003, p. 213.
19. Buday, 1911, p. 264, n. 3, fig. 3; Bărbulescu, 1985, p. 46; *ILD* 580; *EDCS* 45100290.
20. Bărbulescu, 1985, pp. 45-55; secondo Mihai Popescu, la dedica di Aelius Iulius può illustrare un Apollo di origine germanica o celtica: Popescu, 2004, pp. 85-89.
21. Buday, 1911, pp. 264-265, n. 4, fig. 4; Bărbulescu,1985, p. 72; *ILD* 581; *EDCS* 45100291.
22. Bărbulescu, 1985, pp. 72 e 76; Popescu, 2004, pp. 78-80.

Mercurio può riferirsi tanto alla dimensione personale del pantheon quanto a quella ufficiale del culto della divinità.

Un unico altare presenta un'associazione dedicata a più divinità: *Dii, Deae et Fortuna* indicata con l'epiteto *Conservatrix*: *Dibus Deabus / et Fortunae Con/servatrici / Ael(ius) Iulius / vet(eranus) ex (centurione) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* (Fig. 6).[23] Attraverso la denominazione generica di dèi e dee si intende probabilmente menzionare tutti coloro che, sulle iscrizioni, non erano nominati in modo esplicito; si tratterebbe quindi della forma epigrafica votiva che Jaime Alvar Ezquerra chiama la formula "preventiva".[24] La consuetudine di citare gli dèi senza nominarli non è specifica dell'ambito militare, ma si riscontra nel *corpus* votivo della provincia in ambito ufficiale, a partire dalla seconda metà del II secolo.[25] Fortuna è anche una divinità il cui culto ha forti connotazioni politiche e ufficiali.[26] La dedica di Aelius Iulius può riferirsi all'aspetto militare della dea oltre all'ottenimento della salvezza e della sicurezza del suo universo personale. La forma votiva è leggermente atipica, essendo la Fortuna l'unica divinità invocata singolarmente e tuttavia collocata all'ultimo posto nella formula dedicatoria per il gruppo divino. Possiamo interpretare questa dedica come un'aggiunta all'intero gruppo di divinità presenti nel santuario di Ciumăfaia. Quindi, Aelius Iulius adora la triade capitolina Apollo, Mercurio, Fortuna e gli altri dèi e dee, aumentando così le possibilità di ottenere la protezione divina, senza omettere e offendere implicitamente nessuno.[27]

Oltre ai menzionati altari provenienti dal *fanum*, in una delle stanze della *villa* è stato scoperto un altare dedicato a Silvano, cui il dedicante si rivolge con l'epiteto *Domesticus*: *S(ilvano) / Domestico / Ael(ius) Iulius vet(eranus) / ex (centurione) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)* (Fig. 7).[28] La paleografia è leggermente diversa, ma il monumento ricalca lo stesso aspetto semplice, tipico dei precedenti. Essendo stato scoperto nella costruzione della seconda fase dell'edificio, l'altare potrebbe essere cronologicamente successivo rispetto agli altri.

Silvanus gode di particolare popolarità in Dacia, così come in altre zone situate nel basso Danubio. Questo dio italico così presente in Pannonia, Dacia, Illirico, e Tracia veniva spesso rappresentato come *interpretatio Romana* di alcune divinità

23. Buday, 1911, pp. 261-262, n. 1, fig. 1; Bărbulescu, 1985, p. 150; *ILD* 284; *EDCS* 45100293.
24. Alvar Ezquerra, 1985, pp. 236-237, 257 e 268; Nemeti, 2012, pp. 92-101.
25. Popescu, 2004, pp. 74-74.
26. Bărbulescu, 1985, pp. 150-154; Popescu, 2004, pp. 57-59.
27. Popescu, 2004, pp. 73-75.
28. Szekély, 1969, pp. 163 e 177, fig. 4.9 e 5; Bărbulescu, 1985, p. 116; *ILD* 583; *EDCS* 45100292.

locali. Senza beneficiare di festività organizzate dallo stato, senza un luogo di culto distinto, senza un posto particolare nella vita politica, amministrativa o sociale, per Silvano si conta in Dacia di un numero di iscrizioni pari al 10% del totale delle dediche dell'intero Impero Romano. I devoti appartengono a tutte le categorie socio-professionali, e i soldati rappresentano circa il 15% dei devoti della provincia. Silvano, assieme a Diana, Liber Pater ed Ercole è tra le divinità preferite dai devoti della Dacia. Anche se non possiamo considerare queste divinità come materializzazione di un sostrato religioso autoctono "danubiano", dobbiamo tuttavia osservare questa specificità provinciale che probabilmente deriva dalla selezione individuale dei devoti condizionata dalla propria sensibilità data dall'ambiente etnico da cui provengono o in cui hanno vissuto.[29]

Nel caso di Aelius Iulius, ex soldato, osserviamo un evidente carattere ufficiale delle dediche ma allo stesso tempo la scelta di un pantheon personale. L'ambiente privato in cui sono collocati i monumenti dà l'impressione di una dimensione personale del pantheon. Gli dèi venerati sono difatti anche protettori della famiglia, delle attività e dei possedimenti del veterano. È certamente questo il caso della dedica a Silvano, chiamato con l'epiteto *Domesticus*, e probabilmente anche della dedica a Mercurio e di quella a Fortuna *Conservatrix*.[30]

Nello stesso *fanum*, P. Aelius Maximus, figlio del veterano Aelius Iulius e probabilmente erede della *villa* di Ciumăfaia, fece erigere un altare accanto a quelli dedicati dal padre. Il monumento è dedicato al *Deus Invictus Hercules Magusanus*: *Deo Invicto / Herculi Magu/sano pro salu/te sua et suorum / P*(*ublius*) *Ael*(*ius*) *Maximus / a mil*(*itiis*) */ v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*) (Fig. 8).[31] La formula votiva è leggermente più

29. Tóth, 1967, pp. 80-81; Rusu, 1973; Bărbulescu, 1985, pp. 116-122; Bodor, 1989, pp. 1112-1115; Dorcey, 1992, pp. 76-79; Bărbulescu, 2003, pp. 179 e 199; Popescu, 2004, pp. 104-107; Nemeti, 2005, pp. 95-96 e 188; Dészpa, 2012, pp. 14-15, 20 e 61-70 (con bibliografia completa e discussione storiografica). L'origine e il carattere del culto di Silvano in Dacia hanno dato luogo a molte ipotesi e teorie, alcune contraddittorie. Sono state formulate l'ipotesi dell'origine dalmata di un dio illirico adottato attraverso il fenomeno dell'*interpretatio*, quella della contaminazione locale con divinità tracie o addirittura daciche, l'adozione da parte dei Pannoni di un dio preferito con una connotazione illirico-celtica. L'aspetto generale del culto in Dacia sembra vicino a quello pannonico, ma non si possono escludere tradizioni religiose diverse.

30. Bărbulescu, 2003, p. 212; per la trattazione complessiva della religiosità individuale nella provincia Dacia si veda l'intero capitolo *2. La religione dell'individuo*, pp. 190-230; Bărbulescu, 2024, p. 632. Si veda anche Scheid, 2023, pp. 15-46.

31. Buday 1911, pp. 266-267, n. 6, fig. 6; Finaly, 1912, p. 529; Russu, 1936-1940, p. 11, n. 2; Székely, 1946, pp. 5-8; Macrea, 1944-1948, p. 229; Bărbulescu, 1977, p. 179, n. I.51; Wollmann, 1975, p.

elaborata, e presenta l'introduzione anche della menzione *pro salute sua et suorum.* Il dedicante dichiara di aver adempiuto alle sue *militiae equestres.* Oltre alla paleografia, diversa da quella delle iscrizioni precedenti, si osserva anche una differenza nel materiale utilizzato: calcare oolitico bioclastico, di età eocenica. Questo, chiamato anche "calcare di Cluj", appartiene alla serie marina superiore, essendo un calcare grossolano con un alto contenuto di bivalvi, gasteropodi, echinoidi, foraminiferi, ostracodi e alghe coralline. Questo tipo di materiale affiora su aree molto estese nelle zone vicine a Cluj, che si sovrappone all'antica città di *Napoca*, nonché a nord e nord-ovest di essa. Sono state segnalate cave romane che probabilmente servivano *Napoca* in due punti vicino alla città antica, nonché in due paesi limitrofi: Gura Baciului e Sub Pădure, nel distretto di Mănăştur (Cluj-Napoca), così come nelle città vicine di Viştea e Gârbău.[32]

La dedica di P. Aelius Maximus è indirizzata a un Ercole chiamato *Deus* e indicato con gli epiteti *Invictus* e *Magusanus*. La formula usata per il dio sottolinea la sua potenza e il suo carattere invincibile. La tipica formula mitraica può essere interpretata come in altri casi epigrafici della Dacia, quando viene aggiunta al nome di Giove, Aesculapio o di Men, soprattutto in ambito militare.[33]

Ercole Magusano è una divinità germanica venerata soprattutto dai soldati provenienti dalle truppe di stanza nella *Germania Inferior* o reclutati da questa zona. Il culto è poco diffuso al di fuori della Germania e dopo il paese di origine, infatti, la Dacia fornisce il maggior numero di attestazioni epigrafiche tutte legate all'ambiente militare. Alcune traduzioni di *Magusanus* sono derivate da parole che significano "campo" / "pianura" oppure da radici che rimandano alla anzianità e al potere. Altre recenti interpretazioni considerano il culto romano, appartenente a Batavi romanizzati in ambito militare, e *Magusanus* un epiteto di risonanza celtica con funzione di nome esplicativo di Ercole.[34]

---

173, fig. 3; *AE* 1977, 702; Macrea, 1978, p. 132; Alicu, 1998, p. 130; Husar, 1999, pp. 235-236, nn. 1-4; *ILD* 582; *EDCS* 09301233.

32. Wollmann, 1973, p. 112; Nemeti, Săsăran & Săsăran, 2015, p. 298. Le cave di *Napoca* si trovano a circa 22 km da Ciumăfaia, quelle di Viștea e Gârbău a circa 40 km di Ciumăfaia. È possibile che l'altare sia stato lavorato in una *officina* di *Napoca* e successivamente trasportato nella *villa*.
33. Popescu, 2004, p. 164.
34. Macrea, 1944-1948, pp. 226-232; Wagner, 1977, *passim*; Genèvrier, 1984, pp. 371-378; Husar, 1999, pp. 234-237; Nemeti, 2005, pp. 137-140; Roymans, 2009, pp. 223-238; Haynes, 2013, pp. 219-238; Rubel & Varga, 2021, pp. 117-120; Peteremandl & Spickermann, 2022, p. 92.

Altre due iscrizioni per Hercules *Magusanus* provengono dalla Dacia: si tratta di scoperte avvenute a Războieni e Gherla, dove erano accampate truppe inizialmente reclutate tra Batavi, Galli e Pannoni.[35]

Questa dedizione ha indotto a ipotizzare che P. Aelius Maximus abbia adempiuto, anche parzialmente, alle sue *militiae equestres* nella Germania Inferiore o che abbia guidato truppe reclutate nella zona renana da qualche parte sul Reno; in questa occasione avrebbe conosciuto le divinità germaniche. Un riavvicinamento tra Ercole Magusano e Mitra può essere integrato anche nell'ambiente della religione dei soldati dell'area renana.[36] Tornato nella sua provincia natale, P. Aelius Maximus continua a venerare questi dèi che hanno relativamente pochi seguaci in Dacia e una diffusione piuttosto limitata.[37]

La dedica di un altare votivo che lo stesso P. Aelius Maximus pone a *Napoca* rivela una chiara propensione di Publius Aelius Maximus per le divinità germaniche. Alcune letture identificano le divinità con le *Matronae Gesahenae*: [*Gesah*]*enis pro* / [*se et suis P*(*ublius*) *A*]*elius Maxi-*/[*mus duumvir quin*]*quennalis et fla*[*men col*(*oniae*) *Nap*(*ocensis*)] *a milit*(*i*)*s* / [*sacerdos ar*]*ae Aug*(*usti*) *n*(*ostri*) / [*coronat*(*us*) *Dac*(*iarum*) *I*]*II dec*(*urio*) *col*(*oniae*)/ [*metropoli*]*s*/ [*v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*)?] – lettura Ádám Szabó (Fig. 9).[38] Per quanto allettante possa essere questa lettura, dovremmo considerarla solo

35. Macrea, 1944-1948, pp. 233-238; Moga, 1995, pp. 199-200; *AE* 1977, 702; Bărbulescu, 1977, p. 179, n. I.52; Husar, 1999, pp. 234-237, nn. 1-4; Popescu, 2004, p. 164; Nemeti, 2005, pp. 138-139; Haynes, 2013, p. 232; Derks & Teitler, 2018, pp. 64-71; Rubel & Varga, 2021, pp. 108-111.
36. Macrea, 1944-1948, pp. 226-232; Popescu, 2004, p. 306; Derks & Teitler, 2018, p. 63; Rubel & Varga, 2021, pp. 115-118.
37. Macrea, 1978, p. 132; Husar, 1999, p. 236, nn. 1-4.
38. Macrea, 1944-1948, pp. 250-258; Bodor, 1957, pp. 106-108; Daicoviciu, 1964 e 1969, pp. 409-41; *AE* 1971, 395; Macrea, 1978, pp. 148-152; *AE* 1969-1970, 548; Piso, 1980, pp. 125-126; Husar, 1999, p. 241, n. 2; Nemeti, 1999, p. 149, n. 2; *ILD* 554; Nemeti, 2005, p. 139; Popescu, 2004, pp. 164 e 306; Szabó, 1999, p. 356; *AE* 1969-1970, 548; *AE* 1971, 395; *AE* 1999, 1279; *EDCS* 09701175.

Lettura M. Macrea: [*Ma*(*tronis*) *Gesah.?*]*enis pro* / [*se et suis P*(*ublius*) *A*]*elius Maxi-*/[*mus duumvir quin*]*quennalis et fla*[*men col*(*oniae*) *Nap*(*ocae*)] *a milit*(*i*)*s* / [*de sententi*] *a Aug*(*usti*) *n*(*ostri*) / [*L*(*ucii*) *Sept*(*imii*) *Sev*(*eri*) *P*]*ii dec*(*urio*) *col*(*oniae*) [*v*(*otum*) *l*(*ibens*)] *s*(*olvit*);

Lettura I. Piso: [*Gesah*]*enis pro* / [*se et suis P*(*ublius*) *A*]*elius Maxi-*/[*mus duumvir quin*]*quennalis et fla*[*men col*(*oniae*) *Nap*(*ocensis*)] *a milit*(*i*)*s* / [*sacerdos ar*]*ae Aug*(*usti*) *n*(*ostri*) / [*coronat*(*us*) *Dac*(*iarum*) *I*]*II dec*(*urio*) *col*(*oniae*)/ […]*s*.

Lettura C. C. Petolescu: [*Gesah*]*enis pro* / [*se et suis P*(*ublius*) *A*]*elius Maxi-*/[*mus duumvir quin*]*quennalis et fla*[*men col*(*oniae*) *Nap*(*ocensis*)] *a milit*(*i*)*s* / [*sacerdos ar*]*ae Aug*(*usti*) *n*(*ostri*) / [*coronat*(*us*) *Dac*(*iarum*) *I*]*II dec*(*urio*) [*col*(*oniae*) *Apulensi*]*s*.

ipotetica, poiché la parte conservata del nome della divinità ammette più completamenti (come *Austriahenae* o *Etrahenae*).

Divinità protettrici di individui e comunità, le *Matronae* si diffusero inizialmente dalla Gallia alle province renane e poi in Britannia, Hispania, Pannonia Inferiore, Dacia e Roma. Divinità multiformi e anonime, investite di numerosi epiteti, le *Matronae* hanno un carattere protettivo, perché incarnano l'idea di maternità e fecondità. Questi poteri generali le associavano alla prosperità dell'individuo, della famiglia e della comunità, rendendole molto popolari. Esse sono adorate da tutte le categorie socioprofessionali, e naturalmente da funzionari e militari.[39]

Siamo quindi di fronte a una famiglia che manifesta preferenze religiose diverse. Se il padre adora gli dèi del pantheon classico greco-romano, le dediche votive del figlio differiscono dalla tradizione della famiglia in cui è cresciuto. La diversità del pantheon religioso della famiglia può essere spiegata solo attraverso il prisma del destino individuale dei devoti in relazione agli dèi venerati, più precisamente agli dèi "ereditati" e "presi in prestito".[40] La carriera di P. Aelius Maximus lo portò in regioni che cambiarono aspetti peculiari del pantheon familiare a un livello sufficientemente ampio da dedicare un altare a una divinità germanica nell'ambito personale della proprietà rurale della famiglia.

Aelius Iulius, *ex centurione*, si stabilì come veterano nel territorio della città di *Napoca*, verso la fine del II secolo. Qui, nella *villa* di sua proprietà, dedicò almeno sei altari votivi alle divinità classiche greco-romane, riflettendo così un atteggiamento religioso che perpetuava l'abitudine di venerare i culti ufficiali nella vita civile. Suo figlio, P. Aelius Maximus, all'inizio del III secolo fece una carriera che gli permise di occupare una posizione importante nella società provinciale e si stabilì molto probabilmente a *Napoca*, dove fu *duumvir quinquennalis* e *flamen* della *colonia*. Dopo aver adempiuto alle *tres militiae*, eresse un altare a Ercole Magusano nella *villa* di famiglia a Ciumăfaia. In seguito divenne *sacerdos arae Augusti, coronatus Daciarum trium* e *decurio* della *colonia* di *Sarmizegetusa* (?) e dedicò un altare a *Gesahenae* a *Napoca*, praticando così culti germanici sia in ambito privato che pubblico. In

---

Lettura C. Daicoviciu: [*Gen*(*io*) *ordi*]*nis pro* / [*se et suis P*(*ublius*) *A*]*el*(*ius*) *Maxi*[*mus Ivir q*(*uin*)]*q*(*uennalis*) *et fla-*/[*men col*(*oniae*) *Nap*(*ocensis*)] *a militis* / [*sacerdos Ar*]*ae Aug*(*usti*) *n*(*ostri*) / [*coronatus Dac*(*iarum*) *I*]*II dec*(*urio*) / [*col*(*oniae*) *s*(*upra*)] *s*(*criptae*).

Lettura A. Bodor: [*Dis Mag?*]*nis pro*…

39. Macrea, 1944-1948, pp. 243-249; Husar, 1999, pp. 239-242; Popescu, 2004, pp. 165-166; Nemeti, 2005, p. 130.

40. Rüpke, 2018, pp. 212-226.

assenza di indicazioni su un'origine familiare germanica, l'aspetto insolito delle dediche di P. Aelius Maximus può essere collegato alla sua carriera militare, forse nelle aree renane dell'Impero o alla testa di truppe ausiliarie reclutate dalle tribù germaniche. Osserviamo quindi, oltre alla diversità dei culti venerati tra le generazioni, una diversità di rango militare e di posizione sociale tra padre e figlio. Secondo Zoltán Székely, P. Aelius Maximus è anche responsabile del restauro della *villa*.[41] Anche se tutta la discussione si basa su molte ipotesi e deduzioni fornite dalla logica ma non suffragate dalle scoperte, il quadro familiare illustra in qualche modo il cambiamento di alcuni elementi intimi e di grande importanza come le divinità venerate da una generazione all'altra, a seguito di un fenomeno di alterità prodotto dalle circostanze individuali e professionali.

La speciale dedica di P. Aelius Maximus, se interpretata nel senso di religiosità individuale, si inserisce nel fenomeno generale dell'ambiente sociale e professionale della provincia. In un'area profondamente militarizzata, la religione del soldato specifica tipica delle province del Danubio e del Reno presenta un aspetto di uniformità prodotto esito di da una serie di alterità individuali o di gruppo generate dalla carriera professionale del militare che comportava lo spostamento in diverse aree dell'Impero.

41. Székely, 1969, p. 180.

## Figure

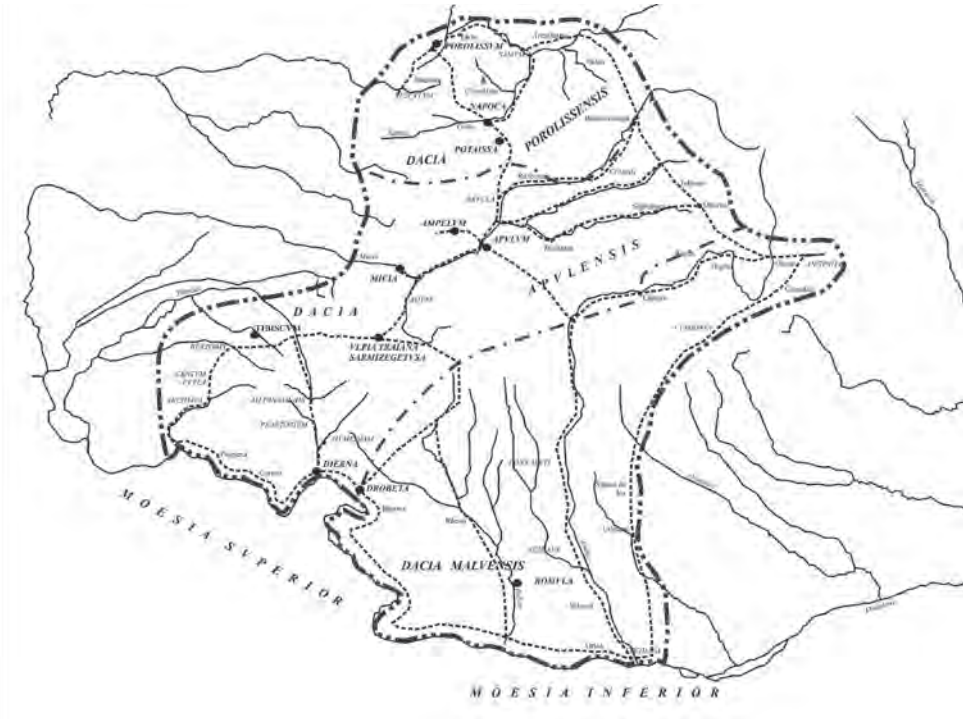



**Fig. 1.** Mappa della Dacia romana (Găzdac, Gaiu & Alföldy-Găzdac, 2011).

**Fig. 2.** Altare votivo dedicato alla dea Giunone (foto S. Odenie ©MNIT).

**Fig. 3.** Altare votivo dedicato alla dea Minerva
(foto S. Odenie ©MNIT).

**Fig. 4.** Altare votivo dedicato al dio Apollo
(foto S. Odenie ©MNIT).

**Fig. 5.** Altare votivo dedicato al dio Mercurio
(foto S. Odenie ©MNIT).

**Fig. 6.** Altare votivo dedicato a *Dii, Deae et Fortuna* (foto S. Odenie ©MNIT).

**Fig. 7.** Altare votivo dedicato al dio Silvano
(foto S. Odenie ©MNIT).

**Fig. 8.** Altare votivo dedicato al *Deus Invictus Hercules Magusanus* (foto S. Odenie ©MNIT).

**Fig. 9.** Altare votivo dedicato alle *Matronae Gesahenae*
(foto S. Odenie ©MNIT).

## Bibliografia

Alexandrescu, Cristina G. (ed.) (2015). *Cult and Votive Monuments in the Roman Provinces. Proceedings of the 13th International Colloquium on Roman Provincial Art Bucharest (Alba Iulia – Constanța, 27th of May – 3rd of June 2013) within the framework of Corpus Signorum Imperii Romani.* Cluj-Napoca: Mega Publishing House.

Alicu, Dorin (1998). Les *villae rusticae* dans le bassin du Someş Rece (la *villa rustica* de Chinteni I). In Baumann, 1998, pp. 127-160.

Alvar Ezquerra, Jaime (1985). Materiaux pour l'étude de la formule *sive deus, sive dea*. *Numen*, 32.2, pp. 236-273.

Ardevan, Radu (1998). *Viața municipală în Dacia romană.* Timișoara: Mirton.

Ardevan, Radu (2023). Langfristige Nachwirkungen. Die Aelii in den Donauprovinzen. In Mihailescu-Bîrliba & Piso, 2023, pp. 69-175.

Baumann, Victor H. (eds.) (1998). *La politique èdilitaire dans les provinces de l'Empire romain IIème – IVème siècles après J.-C. (Politică edilitară în provinciile Imperiului Roman între secolele II-IV p. Chr). La vie rurale dans les provinces romaines:* vici *et* villae. *Actes du IIIe Colloque Roumano-Suisse (Tulcea, 5 – 8 octobre 1995)*. Tulcea: Institutul de Cercetări Eco-Muzeale "Gavrilă Simion" Tulcea.

Bărbulescu, Mihai (1977). Cultul lui Hercules în Dacia romană (I). *Acta Musei Napocensis*, 14, pp. 173-189.

Bărbulescu, Mihai (1985). *Cultele greco-romane în provincia Dacia*. Tesi di dottorato, Cluj-Napoca.

Bărbulescu, Mihai (2003). *Interferențe spirituale în Dacia romană.* Cluj-Napoca: Tribuna.

Bărbulescu, Mihai (2024). *Civilizația romană în Dacia.* Cluj-Napoca: Școala Ardeleană.

Blaga, George D. (2016), *Arhitectură şi habitat privat în Dacia romană*. Tesi di dottorato, Cluj-Napoca.

Bodor, András (1957). Napoca a feliratok tükrében. In Bodor *et al.*, 1957, pp. 78-110.

Bodor, András (1989). Die griechisch-römischen Kulte in der Provinz Dacia und das Nachwirken der einheimischen Traditionen. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 18.2, pp. 1077-1164.

Bodor, András, Cselényi, Béla, Jancsó, Elemér, Jakó, Zsigmond & Szabó, Törpényi A. (eds.) (1957). *Emlékkönyv Kelemen Lajos születésének nyolcvanadik évfordulójára*. Kolozsvár & Bukarest: Tudományos Könyvkiadó.

Buday, Árpád (1911). Pótlások a CIL III. kötetéhez. *Dolgozatok/Travaux*, 2, pp. 260-270.

Cupcea, George (2014). *Professional Ranks in the Roman Army of Dacia.* Oxford: Archaeopress.

Daicoviciu, Constantin (1964). Un nou Sacerdos Arae Augusti în Dacia. *Acta Musei Napocensis*, 4, pp. 469-470.

Daicoviciu, Constantin (1969). *Dacica*. Cluj: Comitetul de Stat pentru Cultură și Artă. Muzeul de Istorie Cluj – Bibliotheca Musei Napocensis.

Daicoviciu, Hadrian (1977). Napoca. Geschichte einer römischrn Stadt in Dakien. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 1977, pp. 921-949.

Diaconescu, Alexandru (2004). The Towns of Roman Dacia. An Overview of Recent Archaeological Research. In Hanson & Haynes, 2004, pp. 87-143.

Derks, Ton & Roymans, Nico (eds.) (2009). *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Derks, Ton & Teitler, Hans (2018). Batavi in the Roman Army of the Principate. An Inventory of the Sources. *Bonner Jahrbücher*, 218, pp. 53-80.

Dészpa, Mihály L. (2012). *Peripherie-Denken. Transformation und Adaptation des Gottes Silvanus in den Donauprovinzen (1.-4. Jarhundert n.Chr 35)*. Stuttgart: Franz Steiner.

Dorcey, Peter F. (1992). *The Cult of Silvanus. A Study in Roman Folk Religion*. Leiden: Brill.

Dury-Moyaers, Geneviève & Renard, Marcel (1981). Aperçu critique de travaux relatifs au culte de Junon. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* II, 17.1, pp. 142-202.

Finály, Gábor (1912). Archäologische Funde im Jahre 1911. *Archäologischer Anzeiger*, pp. 531-543.

Genèvrier, Marie L. (1984). Le culte d'Hercule Magusanus en Germanie Inférieure. In Lévêque & Mactoux, 1984, pp. 371-378.

Hanson, William S. & Haynes, Ian P. (eds.) (2004). *Roman Dacia. The Making of a Provincial Society*. Portsmouth, Rhode Island: Journal of Roman Archaeology.

Haynes, Ian (2013). *Blood of the Provinces. The Roman* Auxilia *and the Making of Provincial Society from Augustus to the Severans.* Oxford: Oxford University Press.

Husar, Adrian (1999). *Celţi şi germani în Dacia romană.* Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.

Lévêque, Paul & Mactoux, Marie M. (eds.) (1984). *Les grandes figures religieuses :fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité. Actes du Colloque international (Besançon, 25-26 avril 1984)*. Besançon: Université de Franche-Comté.

Macrea, Mihail (1944-1948). Cultele germanice în Dacia. *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, 5, pp. 219-263.

Macrea, Mihail (1978). *De la Burebista la Dacia postromană.* Cluj-Napoca: Dacia.

Matijević, Krešimir & Wiegels, Rainer (eds.) (2022). *Kultureller Transfer und religiöse Landschaften. Zur Begegnung zwischen Imperium und Barbaricum in der römischen Kaiserzeit.* Berlin & Boston: De Gruyter.

Mihailescu-Bîrliba, Lucreţiu & Piso, Ioan (eds.) (2023). *Romans and Natives in the Danubian Provinces (1st-6th C. AD)*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Mitrofan, Ioan (1973). *Villae rusticae* în Dacia Superioară. *Acta Musei Napocensis*, 10, pp. 127-150.

Moga, Vasile (1995). Inscripţii inedite din Apulum. *Apulum*, 32, pp. 197-204.

Nemeti, Irina (1999). Collective Feminine Goddesses in Roman Dacia. *Acta Musei Napocensis*, 39.1, pp. 135-154.

Nemeti, Sorin (2005). *Sincretismul religios în Dacia romană*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.

Nemeti, Sorin (2012). *Dialoguri păgâne. Formule votive și limbaj figurat în Dacia romană*. Iași: Editura Universității "Al. I. Cuza" Iași.

Nemeti, Irina, Săsăran, Luminița & Săsăran, Emanoil (2015). Monumenti scultorei nelle collezioni del Museo Nazionale di Storia della Transilvania. Studio sulle officine e le cave di pietra di Dacia Porolissensis e Superior. In Alexandrescu, 2014, pp. 295-304.

Oltean, Ioana A. (2004). Rural Settlement in Roman Dacia. Some Considerations. In Hanson & Haynes, 2004, pp. 143-163.

Oltean, Ioana A. (2007). *Dacia. Landscape, Colonisation and Romanization*. London & New York: Routledge.

Oltean, Ioana A. & Hanson, William S. (2007). Villa Settlements in Roman Transylvania. *Journal of Roman Archaeology*, 20, pp. 113-137.

Popescu, Mihai (2004). *La religion dans l'armée romaine de la Dacie*. Bucureşti: Editura Academiei Române.

Petermandl, Werner & Spickermann, Wolfgang (2022). Hercules Magusanus. In Matijević & Wiegels, 2022, pp. 81-96.

Petolescu, Constantin C. (2010). *Dacia. Un mileniu de istorie.* București: Editura Academiei Române.

Piso, Ioan (1980). Epigraphica XI, *Potaissa*, 2, pp. 125-127.

Piso, Ioan (1993). *Fasti provinciae Daciae. Die senatorischen Amsträger, I*. Bonn: Habelt.

Roymans, Nico (2009). Hercules and the Construction of a Batavian Identity in the Context of the Roman Empire. In Derks & Roymans, 2009, pp. 219-238.

Rubel, Alexander & Varga, Rada (2021). Hercules Magusanus im Lager der ala I Batavorum milliaria in Războieni-Cetate (Kreis Alba, Rumänien). *Germania*, 99, pp. 107-132.

Rusu, Adriana (1973). Considerații privind cultul lui Silvanus în Dacia romană. *Sargetia*, 10, 1973, pp. 395-408.

Russu, Ioan I. (1936-1940). Descoperiri arheologice la Potaissa. *Anuarul Institutului de Studii Clasice*, 3, pp. 325-330.

Rüpke, Jörg (2018). *Pantheon. A New History of Roman Religion.* Princeton & Oxford: Princeton University Press.

Scheid, John (2023). *Les romains et leurs religions. La piété au quotidien.* Paris: Les Éditions du Cerfs.

Smith, John T. (1997) *Roman Villas. A Study in Social Structure*. London: Routledge.

Szabó, Ádám (1999). Zur fragmentarischen Votivinschrift des P. Aelius Maximus Sacerdos Arae Augusti Nostri aus Dazien. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*, 39, pp. 355-361.

Székely, Zoltán (1946). *Jegyzetek Dácia történetéhez – Notice sur l'histoire de la Dacie.* Sf. Gheorghe: A Székely Nemzeti Múzeum Kiadványai.

Szekély, Zoltán (1969). Vila rustica de la Ciumăfaia. *Studii şi comunicări, Muzeul Brukenthal*, 14, pp. 155-183.

Thóth, István (1967). Zur Frage des Ursprungs und des sozialen Hintergrundes des Silvankultes in Dazien. *Acta Classica Universitatis Scientiarum Debreceniensis*, 3, pp. 77-84.

Wagner, Norbert (1977). (Hercules) Magusanus. *Bonner Jahrbücher*, 177, pp. 416-422.

Wollmann, Volker (1973). Cercetări privind carierele de piatră din Dacia romană. *Sargetia*, 10, pp. 105-130.

Wollmann, Volker (1975). Germanische Volks- und Kulturelemente im römischen Dakien. *Germania*, 53, pp. 166-174.

# De esclavo a libre. *Apeleutheroi* en el santuario de Heracles en el Cinosarges de Atenas

## From Slave to Free. *Apeleutheroi* in the Sanctuary of Heracles at the Kynosarges in Athens

**Miriam Valdés Guía**
Universidad Complutense de Madrid
mavaldes@ucm.es – https://orcid.org/ 0000-0002-2910-0617

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Miriam Valdés Guía, "De esclavo a libre. *Apeleutheroi* en el santuario de Heracles en el Cinosarges de Atenas", *ARYS*, 23 (2025), pp. 231-256.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.8189

Recepción: 31/10/2023 | Aceptación: 26/11/2024

## RESUMEN

En estas páginas exploramos el papel en el Cinosarges de Atenas de los libertos y los bastardos en el santuario de Heracles, *nothos* por excelencia, pero también caracterizado como *doulos*. Nos adentramos en la posibilidad de que este santuario se constituyera como espacio de manumisiones, y específicamente, del paso a la "liberación completa" de los *apeleutheroi* (convirtiéndose, así, en *exeleutheroi*) a través de juicios privados (*dikai apostasiou*), presididos por el polemarco. Estos procesos serían especialmente relevantes en el contexto de la Guerra del Peloponeso, momento de necesidad de efectivos militares, lo que se vería reflejado en la comedia de Aristófanes de las *Ranas*. En ella Dioniso disfrazado de Heracles baja al Hades previa consulta al héroe en su santuario del Cinosarges, en una obra donde se recuerda la liberación de esclavos en las Arginusas y se producen cambios de identidad entre Heracles y Dioniso y el esclavo y el amo.



## PALABRAS CLAVE

*Dike apostasiou*; *Exeleutheroi*; Guerra del Peloponeso; Heracles; Manumisión.



## ABSTRACT

In these pages we explore the role of freedmen and bastards in the sanctuary of Heracles, *nothos* par excellence, but also characterised as *doulos*, in the Kynosarges of Athens. We are exploring the possibility that this sanctuary was a place of manumission, and specifically, of the passage to the "complete liberation" of the *apeleutheroi* (thus becoming *exeleutheroi*) through private trials (*dikai apostasiou*), presided over by the polemarch. These processes would be particularly relevant in the context of the Peloponnesian War, a time of need for military troops, which would be reflected in Aristophanes' comedy of the *Frogs*. In it, Dionysus disguised as Herakles descends to Hades after consulting the hero in his sanctuary at Kynosarges, in a play that recalls the liberation of slaves in the Arginusas, and where changes of identity take place between Herakles and Dionysus and the slave and the master.



## KEYWORDS

*Dike apostasiou*; *Exeleutheroi*; Herakles; Manumission; Peloponnesian War.

El recurso a los santuarios como espacios de liberación de la condición servil es bien conocido a lo largo de todo el mundo griego. Especialmente relevantes son las inscripciones halladas en el santuario de Delfos de época helenística referentes a la liberación de esclavos en ese contexto.[1] El santuario, en estos casos, y la divinidad/héroe que lo preside, se erigen en testigos esenciales del cambio de estatuto y de la movilidad social, poniendo al dios como garante en este proceso. El tránsito se realiza a través de distintos procedimientos o modalidades, bien a través de una consagración,[2] bien por medio de una "venta" a la deidad lo que parece ser una fórmula para sortear la falta de personalidad jurídica del esclavo que tiene que pagar por su liberación.[3] Otras veces el lugar de culto se utiliza solo como espacio para la proclamación, lo

* Este trabajo forma parte de los Proyectos I+D+i "Pobreza, marginación y ciudadanía en Atenas clásica. Procedimientos de marginalización e integración ciudadana de sectores liminales en el sistema democrático" (PID2020-112790GB-I00) y "Mecanismos de construcción de la identidad y la etnicidad por oposición: más allá de la dicotomía griegos-persas en la Atenas de los siglos VI-IV a.C." (PID2023-146086NB-I00).

1. *Circa* 1000 inscripciones y testimonios de liberación de 1200 esclavos. Se cree que representan la "manumisión mediante la venta" de un esclavo al dios. Ver Calderini, 1908, pp. 122-124; Westermann, 1955, pp. 31-39; Mulliez, 1992; Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 86-99; Kamen, 2014. Consideran que no se trata de una "venta", sino de un procedimiento de pago (por parte del esclavo) de la liberación a través de un "tercero", al no tener el esclavo personalidad jurídica: Lewis & Zanovello, 2017; Zanovello, 2021, pp. 37-72.
2. Calderini, 1908, pp. 96-102; Westermann, 1948; Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 86-94; Vlassopoulos, 2016; Lewis & Zanovello, 2017.
3. Este concepto es "problemático" pues la venta implica el cambio de propiedad y en este caso (sobre todo en Delfos) el resultado es una manumisión. Tradicionalmente se ha visto como una "venta ficticia", pero esta visión tiene sus problemas: ver n. 1.

que permite dar garantías, a través de la publicidad y de la multiplicidad de testigos.[4] Los procedimientos de manumisión son diversos, aunque pueden distinguirse, a grandes rasgos, entre manumisiones "civiles" y "sacras" en las que está implicada una deidad o un santuario,[5] aunque en ocasiones ambas modalidades pueden estar imbricadas, como veremos después en el caso del santuario/gimnasio del Cinosarges. La implicación de los santuarios y de las divinidades constituye un elemento psicológico de primer orden para asegurar el cumplimiento de los contratos, en los que, en ocasiones, el propio santuario se involucra. Además, los lugares de culto se erigen en depositarios de un registro "oficial" y/o "público" para controlar esta movilidad social, teniendo, por tanto, conocimiento de los manumitidos y una relación de los mismos. Por otra parte, además, las manumisiones eran una fuente de entrada de riqueza para el santuario, pues habitualmente comportaban el pago de tasas o tarifas[6] por la liberación, a veces en forma de ofrendas – como un vaso – a la divinidad.

En Atenas el vínculo de la manumisión con lo religioso se tiene constatado en distintos contextos; por un lado, en las proclamaciones de manumisiones en el teatro de Dioniso, lugar de claras connotaciones religiosas. Dioniso es dios de la ambigüedad y de la alteración del orden, que preside, precisamente, el tránsito de distintos colectivos (adolescentes, mujeres, esclavos).[7] Se sabe, por Esquines, el orador del s. IV, que llegaron a prohibirse estas proclamaciones en el teatro[8] quizás por el exhibicionismo y la falta de control, aunque la presencia de testigos en las manumisiones era algo esencial, de modo que la asistencia del concurrido público del teatro era idónea en ese contexto. También se tiene constatada la relación de los libertos con el santuario de Zeus *Eleutherios* en el ágora de Atenas,[9] tal vez, incluso, ya desde tiempos de Solón que dedica su poema sobre la liberación de los atenienses de la esclavitud a Gea designada como *Eleuthera*.[10] Se conoce una estructura debajo de la Stoa de Zeus que podría ser un santuario que albergaría, en una base rectangular hallada en su interior, una estatua posiblemente de Zeus en esas fechas; hay también

4. Ver n. 5. Para el caso del teatro de Dioniso: n. 8.
5. Ver Zelnick-Abramovich, 2005, pp. 72-73 y 87-99. Complejidad y variabilidad de procedimientos de manumisión: Vlassopoulos, 2016.
6. Para esta cuestión ver, en general, la monografía de Zelnick-Abramovich, 2013.
7. Dios que preside el tránsito: Isler-Kerényi, 2001. Para Dioniso en sus diversas facetas: Bernabé *et al.*, 2013 (con bibliografía).
8. Aeschin., *In Ctes*. III 41, 44. Ley que prohibía expresamente manumisión en Teatro, lo que indica que habitualmente se realizaba.
9. Ver *infra* noticia de Harpocración en n. 13.
10. ἐλευθέρη: Sol.Fr. 36 W, lin. 7.

un altar en las cercanías, quizás algo posterior (por ser de mármol del pentélico), que puede también conectarse con Zeus.[11] No hay que olvidar que con Solón se produce la liberación masiva, por parte de la *polis*, de muchos atenienses endeudados y esclavizados, algunos que habían sido reducidos a la condición legal de esclavo, y otros, sometidos a servidumbre, "siervos por deudas", pero jurídicamente libres.[12] Por otra parte, la *stoa* como tal, dedicada a Zeus *Eleutherios*, conocido también como *Soter*,[13] se construye en los años 20 del s. V y en ella parece que tuvieron un papel relevante los manumitidos (*exeleutheroi*), cuya liberación, quizás, fue estimulada por la propia *polis* en momentos de necesidad de tropas en la Guerra del Peloponeso.[14] Además, se conoce, asimismo, la probable consagración por parte de los manumitidos de *phialai* (cuencos) de plata a la diosa Atenea en la acrópolis en los años 30 del s. IV.[15] Quizás esta ofrenda, que es corriente en otros ámbitos geográficos,[16] se puede interpretar como el pago de una tasa a la diosa por la liberación, al mismo tiempo que permitía un control y recuento de los liberados, aunque esta consagración de ofrendas de los manumitidos ha sido cuestionada recientemente.[17]

En estas páginas, sin embargo, vamos a centrarnos en un culto especialmente relevante para los que eran liberados en Atenas, el del héroe Heracles en el gimnasio/santuario del Cinosarges en la ciudad.[18] El santuario está relacionado, entre otros, con dos tipos de colectivos: los *nothoi* ("bastardos" en un sentido amplio)

11. Zeus: Thompson, 1937, pp. 8-12; Di Cesare, 2014 (con bibliografía adicional). Postula que se trata ya de un santuario de Zeus con el epíteto *Eleutherios*: Valdés, 2003 y 2024.
12. Para los jurídicamente "esclavos" se trataría de una manumisión "pública" y masiva de los atenienses endeudados y esclavizados. Para esta cuestión: Valdés, 2021.
13. Para Zeus *Eleutherios* del ágora: Wycherley, 1957, pp. 25-30. Conocido también como *Soter*: Sch. Ar., *Pl.* 1117; Harp., *s.v.* "Ελευθέριος Ζεὺς" (que cita a Menandro, fr. 1008 Kock); Hsch., *s.v.* "Ελευθέριος Ζεύς"; Isoc., IX 57. Zeus *Soter* está relacionado con manumisiones en el Epiro helenístico (*I.Bouthrotos* 110-17, 119-51bis). También en Calydon, en Etolia (*IG* IX1² 137, lin. 85-90: Zeus *Soter* y Artemisa *Laphria*): Jim, 2022, pp. 112-113.
14. Ver *infra* el punto 2.
15. Para el tema de las *phialai exeleutherikai* véase: Calderini, 1908, pp. 424-433; Westermann, 1946; Lewis, 1959; Lewis, 1968; Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 83-84 y 282-292. Ver *infra* n. 71.
16. *Phialai* dedicadas en el santuario de Heracles *Kynagides* en *Beroia* (Macedonia), como pago de un impuesto o canon por la liberación y/o su publicación: ver n. 83.
17. Meyer (2009) considera que son ofrendas de metecos. Ver en esta línea Lewis & Zanovello, 2017; Zanovello, 2021, pp. 121-126.
18. Para la probable localización del santuario ver *infra* n. 26. Para un análisis reciente y global sobre los gimnasios como espacios públicos claves para la cultura ciudadana en Grecia: Trombetti, 2013.

y los manumitidos. El héroe, además de bastardo (*nothos*),[19] se conoce en varios contextos como esclavo (*doulos*) y/o siervo (*latris*)[20] además de presidir, como Dioniso, los procesos de tránsito y de integración y, por tanto, la movilidad social de determinados grupos sociales (como los jóvenes en sus ritos de paso).[21] En el santuario se veneraba a Hebe, la diosa de la juventud con la que se desposa Heracles, después de sus pruebas, ya en el Olimpo tras su apoteosis; había además un altar de Iolao el compañero de Heracles en sus fatigas y de la madre de Heracles, Alcmena. Todo ello podría hacer referencia al origen del héroe como *nothos* (en relación con su madre) y a sus trabajos (con su compañero) pero también, a través de la presencia de Hebe, podría aludirse a su tránsito al Olimpo, que cambia su condición de héroe a dios. Esta apoteosis fue representada con frecuencia en la cerámica ateniense de épocas arcaica y clásica.[22] Las conexiones de Heracles, por tanto, en el santuario, apuntarían, precisamente, a los procesos de cambio y de promoción (de héroe a dios del Olimpo, donde desposa a Hebe), siendo un héroe que patrocinaba, por otra parte, el paso de los jóvenes de la adolescencia a la adultez, pero también, como veremos ahora, el de la condición de esclavo a libre. En estas páginas vamos a examinar cómo el santuario, de mala reputación y relacionado con las clases bajas, no solo se asoció con la frecuentación de estos sectores sociales,[23] sino que se constituyó en un espacio de dinamismo y de movilidad social, y, en este caso, del paso de esclavo a libre, amparando, sobre todo, la consecución de la "completa libertad". El santuario fue un espacio público y sacro que garantizaría una transacción privada (la manumisión), pero posiblemente con el objetivo de llevar un control de este cambio de estatuto, así como, sin duda, un registro de los manumitidos,[24] quizás de

19. Heracles como *nothos* por primera vez en Aristófanes: Ar., *Av*. 1650-1670. Trombetti, 2013, esp. p. 44; Doronzio, 2018, p. 245.
20. Jourdain-Annequin, 1994 y 2007.
21. Jourdain-Annequin, 2007, p. 160. Ver n. 7.
22. Paus., I 19, 3. Para apoteosis de Heracles: Verbanck-Piérard, 1987, pp. 188-189 y 1995, pp. 118-120; Shapiro, 1990, p. 125. Apoteosis y posiblemente divinización de Heracles ya desde el s. VII en Atenas: Doronzio, 2013. Referencia a la apoteosis de Heracles y su matrimonio con Hebe en el santuario del Cinosarges: Gagliano, 2013, p. 47.
23. Ver *infra* en el siguiente punto. Esto no impide que pudiera relacionarse, al mismo tiempo (aunque no de forma exclusiva), con los jóvenes de clase alta pero *metroxenoi* como señalan varios autores: Humphreys, 1974, pp. 89-90; Bertazzoli, 2003; Di Cesare, 2017, p. 246.
24. Bertazzoli, 2003, esp. pp. 225-226; Bearzot, 2005; Dimopoulou-Piliouni, 2008. Lugar de reunión de *nothoi* y *apeleutheroi*: Sud., *s.v.* "Ἐς Κυνόσαργες" (3160). Registro de *nothoi* en este lugar: Dem., 23, 213; Plut., *Amat.* 750f; Plut., *Them*. I 2; Phot., *s.v.* "εἰς Κυνόσαργες"; Anecd. Bekk., I 274, 21; Ath., VI 234d; Diog. Laert., VII 2, 5.

cara a la utilización militar de estos colectivos. No en vano el Cinosarges era conocido también como gimnasio, lugar de entrenamiento y de reclutamiento militar.[25]

## 1. El Cinosarges. Lugar de mala reputación, espacio de registro y reunión de *nothoi*

El santuario/gimnasio del Cinosarges en el demo de Diomeia en Atenas, parece que se hallaba cerca del Iliso.[26] Allí tenían lugar comidas de parásitos en honor del héroe.[27] En el s. V el Cinosarges era conocido principalmente como lugar de reunión de *nothoi*, hijos ilegítimos o bastardos.[28] El santuario (y gimnasio) posiblemente se remonta a época arcaica, al menos al tiempo de Pisístrato y probablemente, incluso, a fechas anteriores, pues ya Solón se ocupó de los gimnasios de Atenas.[29] Los lugares de culto de Heracles estaban ampliamente extendidos en el

25. Posiblemente el gimnasio y el santuario se hallaban en un espacio colindante o cercano, pero parece que no exactamente en el mismo lugar: Billot, 1992, p. 138; Pautasso, 2002, p. 783. Ver n. 26.

26. Posiblemente cerca de la muralla y de las puertas de la ciudad (Diog. Laert., VI 13). Heródoto alude también al santuario, en el contexto de las guerras médicas: Hdt., VI 116. En una inscripción del 440 (*IG* I$^3$ 257, lin. 9-10) se menciona el témenos de Heracles, refiriéndose probablemente al Cinosarges. Santuario citado en Platón: Pl., *Ax*. 364b-365a. El santuario arcaico y clásico estaría en las cercanías del que se excavó de época imperial (Billot, 1992, p. 134), pero existe polémica en torno a su situación. Ver, con discusión y bibliografía anterior: Travlos, 1970 y 1971, pp. 340-341 y 579, fig. 219 y 379, nos. 192-194; Billot, 1992; Privitera, 2002; Greco *et al.*, 2011, pp. 503-506 y 508-509 [Privitera]; Gagliano, 2013, pp. 43-45; Trombetti, 2013, pp. 49-53; Di Cesare, 2017, pp. 245-246. Para una reciente revisión sobre la localización del gimnasio véase Doronzio, 2018, pp. 240-245. Para santuarios de Heracles en el Ática: Woodford, 1971, pp. 215-216; Verbanck-Piérard & Lévêque, 1992, pp. 54-62; Verbanck-Piérard, 1995.

27. Culto de Heracles en Diomeia con parásitos: Polemon *ap*. Ath., VI 234d-e (*psephisma* de Alcibíades que ordenaba que un sacrificio mensual *kata ta patria* fuera realizado por un sacerdote asistido por los *parasitoi*, compañeros del dios); en: *IG* I$^3$ 134; ver Jameson, 2005, p. 19. Los *nothoi* conformaban una asociación (*synteleia*) en torno al culto: Sud., *s.v.* "Ἑς Κυνόσαργες" (3160); Bertazzoli, 2003, p. 227. Para las *Herakleia*, que se daban también en Maratón, y eran celebradas por ciudadanos: Harp., *s.v.* "Ἡράκλεια"; Ar., *Ran*. 650-651; Dem., XIX 86 y 125. Las *Herakleia* urbanas fueron una de las seis fiestas pentetéricas mencionadas en *Athenaion Politeia*: Arist., *Ath.Pol.* LIV 7; Jameson, 2005, pp. 19-20.

28. Sud. *s.v*. Ver n. 24. Humphreys, 1974 considera que el Cinosarges se convirtió en el punto de referencia de los *metroxenoi* de clase alta tras la ley de Pericles del 451 (ver n. 23); *metroxenoi* y *patroxenoi* también en Bertazzoli, 2003. Sin embargo, la probable antigüedad del lugar (desde el arcaísmo) y su relación posible con las clases bajas con los Pisistrátidas (ver n. 34) podría hacer pensar en una amplitud mayor y en la posibilidad de que acogiera a los bastardos hijos de ciudadanos.

29. Leyes de Solón sobre gimnasios: Dem., XXIV 114; Kyle, 1987, p. 22. Ver n. 26.

Ática desde el arcaísmo (como el de Maratón y posiblemente en las cercanías de Palene),[30] y fueron aprovechados por el tirano, como los gimnasios de la Academia y del Liceo,[31] para sus fines. El Cinosarges se utilizó, además, ocasionalmente, como lugar de reclutamiento, por ejemplo, en la lucha contra los persas en Heródoto[32] y fue, sin duda, como todos los gimnasios, espacio de entrenamiento.[33] Otros trabajos han resaltado la utilización de este santuario por parte de Pisístrato para promover militarmente a sus seguidores y, específicamente, a su guardia de "maceros", los *korynephoroi*, portadores de maza, que podían verse representados por el propio Heracles, también "macero", pero al mismo tiempo representante de los hoplitas.[34] Heracles era también conocido como *nothos* y extranjero, naturalizado en Atenas, según una versión, por un tal Pilios para ser iniciado en los Misterios eleusinos, previa purificación en Agras, en unos misterios (los Pequeños Misterios de Deméter) inaugurados probablemente con los tiranos.[35] Por todo ello Heracles parece adecuado para representar a las tropas mercenarias y extranjeras de Pisístrato, pero también a las clases bajas de Atenas, impuros en su linaje[36] o *nothoi* en sentido figurado, es decir, *thetes* que seguían al tirano.[37]

30. Maratón: Pind., *Ol.* IX 88-XX; *Pyth.* VIII 79; Paus., I 15, 3 y 32, 4. Para los santuarios de Heracles en el Ática, ver n. 26. Boardman (1972) sugiere que Pisistrato fundó los santuarios de Heracles de Maratón y el del Cinosarges. Para el de Palene (o cercanías): Luc., *Dial.D.* 7; Steph. Byz., *s.v.* "Γαργηττός"; Str., VIII 377; Valdés, 2020, pp. 279-281. Para procesión del santuario de Pallene con "Heracles" y "Palas Atenea" a la acrópolis (posiblemente pasando por otros lugares de culto al héroe en el Pedión): Valdés, 2020. Ruta de Heracles de Maratón a Palene y Atenas: Polignac, 2012; Doronzio, 2012-2013; Gagliano, 2013, pp. 47-50.
31. Kyle, 1987, pp. 71-80. Liceo, lugar de reunión de hoplitas: Jameson, 2014, pp. 41-61. Para estos gimnasios: Trombetti, 2013, pp. 6-39.
32. Hdt., VI 116: menciona Maratón y Cinosarges. Ver Doronzio, 2012-2013, p. 91. Kyle (1987, p. 202) no admite la utilización militar del Cinosarges. A favor: Patterson, 1990, p. 63. Ver n. 33.
33. Los gimnasios de Heracles pueden acoger al ejército (Hdt., VI 108 y 116). En alerta militar Heracles *Alexikakos* participa en la lucha: Diod. Sic., XII 9, 2; Xen., *Hell.* VI 4, 7. Ver Verbanck-Piérard, 1995, pp. 114-115. Andócides (I 61) se cae allí de caballo.
34. Boardman, 1972, p. 62; Valdés, 2004 (con bibliografía).
35. Boardman, 1975; Valdés, 2004. Purificación de Heracles en relación con los Pequeños Misterios: Diod. Sic., IV 14, 3; sch. Ar., *Plut.* 846 y 1014; Ps. Pl., *Ax.* 371e; Polyaen., *Strat.* V 17, 1. Para la zona y los cultos del Iliso, incluyendo el de Heracles: Hooker, 1960; Pautasso, 2002; Doronzio, 2012-2013, pp. 95-96 y 2018, pp. 229-245.
36. Arist., *Ath.Pol.* XIII 5.
37. Valdés, 2004. Estos seguidores del tirano, clases bajas y extranjeros fueron probablemente víctimas de un *diapsephismos* a la caída de la tiranía (Lape, 2010, pp. 199-200), reintegrados presumiblemente

El santuario no solo se relaciona, por tanto, con los bastardos en sentido estricto o literal del término, sino, también, parece, con las clases más bajas, pues los *korynephoroi* provendrían del entorno de los seguidores del tirano, tanto extranjeros como *thetes*. Otras noticias indican un vínculo con las clases bajas como puede ser la relación de Temístocles con el gimnasio al que consigue invitar, para que entrenaran allí, a "jóvenes nobles o bien nacidos",[38] lo que implica una frecuentación habitual por parte de sectores más humildes. La asociación de Temístocles con el gimnasio, más que por su condición de *nothos*, anacrónica en esos momentos anteriores a la ley de ciudadanía de Pericles,[39] puede deberse a la promoción militar de las clases bajas por parte del estratego, como se reconoce habitualmente para los *thetes* en la flota.[40]

El Cinosarges, además, aparece como espacio de mala reputación,[41] lo que podría remontarse a estas fechas o incluso a momentos anteriores (la época de la tiranía). Los *nothoi* están asociados ideológicamente con elementos serviles y pobres, como ha resaltado Daniel Ogden[42] y generalmente estaban excluidos de la herencia y con serias dificultades para ser integrados adecuadamente en la ciudadanía.[43] Además, precisamente fue el Cinosarges el lugar escogido para fundar, a inicios del s. IV, por parte de Antístenes – un *nothos* – y de Diógenes, la escuela cínica de filosofía, lo que, junto a otras conexiones, como el vínculo con el club de "bromistas" de "los sesenta" abundaría en la mala reputación del lugar en el que se estableció, años más tarde, no sin un deje irónico y de burla, la estatua de Filipo de Macedonia.[44] Muchos *nothoi* serían, además, de condición y/u origen servil, como se desprende de un pasaje de la *Política* de Aristóteles[45] que analizaremos en el siguiente punto.

---

por Clístenes, quien introdujo a los "extranjeros" y "esclavos-metecos" en la ciudadanía: Arist., *Pol*. 1275b32-7; Plácido, 1985.

38. Plut., *Them*. I 2: εὖ γεγονότων νεανίσκων.
39. Arist., *Ath.Pol.* XXVI 3; Humphreys, 1974. Ver n. 23. Para *nothoi*: Sealey, 1984; Patterson, 1990; Ogden, 1996; Cox, 1998, pp. 171-173, 183, 185 y 205-207; Kamen, 2013, pp. 62-70.
40. Pritchard, 1994; Raaflaub, 1996 y 1998.
41. Bremmer, 1977 (*contra* Humphreys, 1974). Maldición en relación con este lugar: sch. Ps. Pl., *Ax.* 364a; Sud., *s.v.* "Ες Κυνόσαργες" (3160). Para otros testimonios Bremmer, 1977, p. 372.
42. Ogden, 1996, pp. 204-206 (en la comedia de Menandro, por ejemplo).
43. Valdés & Fernández, 2022.
44. Diog. Laert., VI 13; Ath., XIV 614d-e. Cf. Versnel, 1973, p. 277; Bertazzoli, 2003, 228-230.
45. Ver n. 55.

## 2. EL CINOSARGES Y LA MANUMISIÓN. *DIKE APOSTASIOU*

Además de las conexiones con los bastardos indicadas, el Cinosarges era lugar de reunión y probablemente de registro (como en el caso de los *nothoi*)[46] de libertos en Atenas,[47] además de espacio para juicios de los mismos (y de los bastardos).[48] Este vínculo con los libertos se encuentra en una entrada del léxico de Suda[49] y en un pasaje de Pseudo-Nono en su comentario a un discurso de Gregorio Nacianceno.[50] La Suda hace referencia al santuario de Heracles inaugurado por Diomos en honor al héroe.[51] A continuación, señala que "allí se juzgaba a los *nothoi*" y que "los atenienses llamaban también '*nothoi*' a los *apeleutheroi* (manumitidos)". El Pseudo-Nono, por su parte, que quizás sirvió de fuente para la Suda, amplía la noticia señalando, además:

> […] ἐκάλουν δὲ παρ' Ἀθηναίοις καὶ τοὺς ἀπελευθέρους νόθους. νόθοι δὲ καὶ οὗτ οι ὡς πρὸς τοὺς ἐκ γεννητῆς ἐλευθέρους. καὶ οὗτοι δὲ ἐκρίνοντο καὶ ἐδοκιμάζοντο, εἰ *ὅλως ἠλευθερώθησαν.*
>
> "Entre los atenienses llamaban también *nothoi* a los *apeleutheroi*. De hecho, estos eran *nothoi* con respecto a los libres de nacimiento. Y estos eran juzgados y sometidos a un examen (docimasia), si eran *completamente liberados*".[52]

Como comenta Cinthia S. Bearzot en un interesante artículo sobre los *apeleutheroi*, del mismo modo que los *nothoi* eran objeto de un juicio en el gimnasio sobre la paternidad, así los *apeleutheroi* eran objeto de un juicio y un examen (docimasia) por su liberación. Lo interesante de la noticia es la alusión a la situación de juicio sobre la "completa libertad o liberación" (ὅλως ἠλευθερώθησαν). Según Bearzot la asociación

46. Ver n. 24.
47. Bearzot, 2005; Dimopoulou-Piliouni, 2008.
48. Ver el léxico de Suda y Pseudo Nono en nn. 51 y 52.
49. Ver n. 51.
50. Este comentario se remonta al s. VI d.C.: ver Nimmo Smith, 1992, pp. 3-5.
51. Sud., *s.u.* "Ες Κυνόσαργες": οἱονεὶ Κυνόσαρκες· ἀπὸ τοῦ θυσίας πλησίον γενομένης εἰσελθόντα κύνα καὶ ἁρπάσαντα κρέας τοῦ θύματος ἀγαγεῖν ἐκεῖσε· ἐν ᾧ καὶ ναὸς ἐκτίσθη· καὶ οἱ νόθοι ἐνταῦθα ἐκρίνοντο, εἰ τοῦδε ὄντως γέγονεν υἱός. ἐκάλουν δὲ Ἀθηναῖοι καὶ τοὺς ἀπελευθέρους νόθους. ζήτει εἰς Κυνόσαργες, σαφέστερον κεῖται. Ver también sch. Ar., *Ran*. 651; Gagliano, 2013, pp. 51-52.
52. Pseudo-Nonnus, IV 60 (Nimmo Smith, 1992, pp. 67-272; Nimmo Smith, 2001, pp. 41-42). Consultado en: http://stephanus.tlg.uci.edu/Iris/Cite?3127:001:48138. Bearzot, 2005, p. 85. Traducción (y cursivas) de la autora.

entre *nothoi* y *apeleutheroi* es la falta de legitimidad en ambos casos, por su filiación, en el primero, y por su origen (esclavo) en el segundo.[53] Esta autora señala otras similitudes interesantes,[54] a las que se puede añadir el hecho de que muchos *nothoi* eran hijos de libres y esclavo/as y, por tanto, probablemente, objeto con frecuencia de manumisión. Esta realidad de la *notheia* derivada de un padre o madre ciudadano/a y padre o madre esclavo/a es resaltada, entre otras posibilidades, por Aristóteles en la *Política* cuando habla, precisamente, de las situaciones en las que por la escasez de ciudadanos se propició la relajación de la legislación, como ocurrió en Atenas con la ley de ciudadanía de Pericles durante la Guerra del Peloponeso. En esos momentos muchos *nothoi* serían hijos de esclavo/as (y ciudadanos/as) y, con frecuencia, se propiciaría su liberación e, incluso, su inscripción como *astoi*.[55]

Bearzot sugiere, además, que la *polis* llevaba un registro en el Cinosarges de los *apeleutheroi*, independiente, por tanto, del registro de los metecos, siendo los *apeleutheroi* similares a estos pero con características particulares como era el tener obligatoriamente como *prostates* al antiguo patrón.[56]

Si incumplían con las normas que regían para ellos que conocemos por Harpocración,[57] como el apartarse del antiguo patrón (es decir, probablemente no prestarle servicios), registrarse con otro *prostates*, o no hacer lo que era prescriptivo por ley

53. Bearzot, 2005, pp. 86-87.

54. Bearzot, 2005, pp. 87-88.

55. Arist., *Pol.* 1278a; Valdés & Fernández, 2022. Para integración de hijos nacidos en esclavitud, a veces mediante adopción: Vlassopoulos, 2016.

56. Para estas diferencias entre *exeleutheroi* y *apeleutheroi*: Bearzot, 2005; Zelnick-Abramovitz, 2005, p. 251; Dimopoulou-Piliouni, 2008; Kamen, 2013, pp. 33-54. En contra de esta diferenciación: Sosin, 2016. Libertos como metecos también: Vlassopoulos, 2016. *Prostatai* ciudadanos que tenían que tener los metecos y los libertos: Arist., *Ath. Pol.* LVIII 3; Harp. y Sud., *s.v.* "Ἀποστασίου". Ver especialmente, Valdés, en prensa (From *apeleutheroi*).

57. Ver Harpocración en n. 56. La primera cláusula (si desertaba o se alejaba del manumitente) indica que existía una especie de *paramone*, no definida como tal (con ese nombre) todavía en Atenas clásica (Lewis & Zanovello, 2017). La *paramone* estaba sin duda relacionada con la deuda contraída por la manumisión, pero también incluía otras estipulaciones o condiciones para los libertos. Véase para el pago por la libertad: Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 203-221; Youni, 2008, p 167. Posiblemente la obligación de no apartarse del antiguo amo, incluida en la entrada de Harpocración, consistía en el pago de la deuda de liberación con servicios y trabajos (ver Platón en n. 58). Estos servicios podrían ser rescindidos si se pagaba en metálico una cantidad estipulada (el precio de la liberación), como ocurre con la *apolysis* en inscripciones de manumisión posteriores (Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 235-238; Zanovello, 2021, pp. 66-68). Este pago haría del *apeleutheros* un "completamente libre" (*exeleutheros*): ver Valdés, en prensa (From *apeleutheroi*).

para ellos,[58] entonces el antiguo amo podía interponer un proceso judicial, llamado "*dike apostasiou*" ("juicio por deserción"), llevado ante el polermarco,[59] por el que si perdían eran de nuevo esclavizados y si ganaban adquirían, según este léxico, "la libertad completa" (τελέως ἤδη ἐλευθέρους).[60] Esta expresión es curiosamente similar a la utilizada en Pseudo-Nono[61] vista más arriba, en el examen (docimasia) relacionada con la "completa libertad" (ὅλως ἠλευθερώθησαν) que tenía lugar en el Cinosarges.

Todo esto sugiere, como han constatado otros autores, que los *apeleutheroi* mantenían relaciones de dependencia y probablemente realizaban servicios y trabajos para el antiguo dueño (similar a la posterior *paramone*, no constatada con ese nombre en Atenas clásica), que daba cuenta, sin duda, de la deuda contraída por su liberación.[62] Además, es posible que las leyes de los *apeleutheroi*[63] regularan estas obligaciones frente a los antiguos amos. Estas podían finalizar con la consecución de la completa libertad (τελέως ἤδη ἐλευθέρους, ὅλως ἠλευθερώθησαν) posiblemente si se realizaba un pago (y se saldaba la deuda de liberación)[64] o después, quizás, de un tiempo estipulado de servicio, y tal vez, también, si se cumplían otros requisitos (como la participación en el ejército). En ese caso el liberto ya no estaría sometido a servidumbre[65] – similar a un "siervo por deudas" –, sino que sería "completamente libre", aunque en muchos casos, todavía, sobre todo por su situación de pobreza, podría orbitar en torno al *oikos* de su antiguo amo.[66] Tanto el registro (y las manumisiones) de los *apeleutheroi* como el juicio que terminaba en la "completa libertad" del liberto podrían haberse realizado en el Cinosarges. En este caso, las *dikai apostasiou*, que se llevaban ante el polemarco para su instrucción,[67] no serían

58. Quizás Platón se inspiró en la regulación ateniense (y de otros lugares) sobre los manumitidos (ver, para Atenas, n. 63) para elaborar algunas de las normas sobre los *apeleutheroi* en sus *Leyes*, como en el caso de la descripción de los servicios (*therapeia*) que debían prestar: Pl., *Leg.* 915a-b.
59. Dem., XXXV 47, 9; Arist., *Ath. Pol.* LVIII 3; Harp., *s.v.* "Ἀποστασίου".
60. Ver Harp., *s.v.* "Ἀποστασίου". También a esta *dike apostasiou* hace referencia el pasaje de Pólux (III 83) que integra a los *apeleutheroi* entre los considerados como "entre libres y esclavos".
61. Ver n. 52.
62. Ver n. 57
63. Mencionadas por Demóstenes, citado por Pólux (ver n. 60): καὶ Δημοσθένης (fr. 54 Tur; fr. 40 Baiter and Sauppe) φησὶν ἐξελευθερικοὺς νόμους καὶ ἀπελευθερικοὺς νόμους.
64. Ver n. 57.
65. Con frecuencia a los *apeleutheroi* se les llama o considera como "esclavos": Chyrsippus F 353 von Arnim (*ap*. Ath., VI 267B); Martini, 1997, p. 15; Bearzot, 2005, p. 88.
66. Ver el caso de los hijos del liberto Tibios en Menandro: Men., *Her.* 20-39. Cf. Valdés, en prensa (Manumisión).
67. Ver n. 59.

solo un medio para procesar al liberto insumiso o desertor, sino un procedimiento legal para declarar oficialmente la "libertad completa" del *apeleutheros* que, después del examen (docimasia),[68] cumplieran con unas condiciones. Desconocemos estos requisitos, pero podemos imaginar, quizás, la realización de un tiempo de servicio, o, más probablemente, el pago (en dinero) por la libertad completa que le eximía de sus servicios como *apeleutheros* (similar a la *apolysis*).[69] El liberto pasaría de ser *apeleutheros* a ser *exeleutheros*, ambos términos constatados para los libertos en Atenas clásica y que han dado pie a mucho debate,[70] aunque la mayoría de los autores reconocen que el *exeleutheros* es el que ha adquirido la completa libertad frente al *apeleutheros* que tiene todavía que realizar servicios para el antiguo amo.

En este contexto tiene coherencia seguir la interpretación tradicional de los *phialai exeleutherikai*[71] de la acrópolis, unas 400 inscripciones de los años 30 del s. IV, de la época de Licurgo, que se han interpretado como inscripciones de liberación, aunque otros han sugerido que se trata de juicios de metecos,[72] lo que, a su vez, ha sido contestado con argumentos de peso.[73] Estas dedicaciones en el santuario de la diosa acropolitana sancionarían la libertad completa (y no, por tanto, las manumisiones) de los *apeleutheroi*, convirtiéndolos en *exeleutheroi*. El procedimiento para ello habría sido una *dike apostasiou*, como parece que se recoge en las inscripciones. Gene-

68. Ver n. 52 y Valdés, en prensa (From *apeleutheroi*).

69. Ver n. 57. Este pago se denomina en ocasiones como *ta lutra* ("rescate"); ver, por ejemplo: Men., *Mis.* 297 (Sandbach; 698-699 Arnott); Dem., XLVIII 53 y XXXVI 45; Isoc., XV 287-288. Ver *LSJ*, *s.v.* "λύτρ-ον, τό", (λύω) price of release (https://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#context=lsj&eid=66370); also "λυτρ-όω" (https://stephanus.tlg.uci.edu/lsj/#context=lsj&eid=66371).

70. Para la distinción entre *apeleutheroi* y *exeleutheroi*: Bearzot, 2005; Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 106-126; Dimopoulou-Piliouni, 2008, pp. 36-38; Kamen, 2013, pp. 33-54. Ver Valdés, en prensa (From *apeleutheroi*).

71. *IG* II$^2$ 1553-1578. Para bibliografía ver nn. 15 y 17. Las piedras enumeran los nombres de más de trescientos hombres, mujeres y niños liberados y también suelen incluir las ocupaciones de los libertos, los demos, los nombres de sus antiguos amos y los pagos (¿de una tasa?) en forma de *phialai* de plata, cada una con un valor de 100 dracmas de peso. Se trata del mismo tipo de cuencos incluidos en las cuentas financieras de Atenas de finales del s. IV, donde se describen como *phialai exeleutherikai*, en inscripciones un poco posteriores a las de los *phialai* (*IG* II$^2$ 1469, líneas 3-27; *IG* II$^2$ 1480, líneas 8-11; Westermann, 1946, p. 94). El pago uniforme de estos *phialai* implica que se exigía una tasa estatal por cada persona liberada (en forma de pago a Atenea), con la que probablemente se pagaba la publicación de la manumisión y, en este caso, de la "liberación completa", así como los posibles gastos legales. Para tasas en relación con las manumisiones ver n. 83.

72. Ver n. 17.

73. Rocca, 2011; Vlassopoulos, 2011; Zelnick-Abramovitz, 2013, pp. 94-105; MacArthur, 2019.

ralmente se han interpretado estas *dikai* como juicios "ficticios",[74] pero es posible que el procedimiento habitual para sancionar judicialmente la "libertad completa" y adquirir el estatus de *exeleutheros* fuera la *dike apostasiou* que conduciría a no estar ya sometido al antiguo dueño (*prostates*), después de pasar un examen (docimasia), pudiendo elegir otro patrón, como les ocurría a los metecos que tenían libertad de elección. Estos juicios se llevarían a cabo en el Cinosarges, si atendemos a la noticia el Pseudo-Nono. No es extraña la utilización de santuarios como tribunales, como ocurrió con el Paladio y el Delfinio de Atenas.[75] También el Liceo, otro gimnasio, además de santuario de Apolo, había sido precisamente la sede judicial, en el arcaísmo, del polemarco y es probable que este magistrado instruyera también allí determinados juicios militares de ciudadanos.[76]

De este modo parece que en el Cinosarges no solo se llevaría registro de los *apeleutheroi* y quizás se realizaba, ante Heracles como testigo, este paso de la manumisión (de esclavo a *apeleutheros*), sino que se sancionaría también el tránsito del liberto con obligaciones (*apeleutheros*) al "completamente libre" (*exeleutheros*). Este paso se haría mediante el pago de la deuda (la deuda de la liberación),[77] como dicen las fuentes tardías,[78] y mediante un juicio, la *dike apostasiou*, que comportaría una docimasia donde se examinaba posiblemente el cumplimiento de las condiciones para la completa libertad (generalmente un pago).[79] En el s. IV parece, por el testimonio de las *phialai exeleutherikai*, que este cambio también se realizaba mediante

74. Westermann, 1946, p. 225. Una discusión con más bibliografía (sobre el procedimiento judicial en el *phialai exeleutherikai*) en Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 283-284.

75. En el Paladio y el Delfinio, por ejemplo: Boegehold *et al.*, 1995, pp. 47-49 y 135-140.

76. Según la Suda (Sud., *s.v.* "*Archon*" = T 188), el polemarco, antes de las reformas de Solón, tenía su tribunal en el Liceo. Hesiquio (Hsch., *s.v.* "*Epilykeion*") señala que la oficina del polemarco estaba en el Liceo, y en otro lugar (Hsch., *s.v.* "*Archelas*").

77. Ver n. 57.

78. La explicación se remontaría a Ptolomeo de Ascalón, gramático e historiador del s. I d.C. (Heylbut, 1887, p. 394), recogido también por Filón de Biblios o Herenio Filón (ss. I y II d.C.) en su obra sobre el significado de las palabras (Herennius Philo, *De Diversis verborum significationibus*, *s.v.* "ἐξελεύθερος"), y por el *Etymologicum Gudianum*, *s.v.* "Ἐξελεύθερος". En ellos se señala que "que los *exeleutheroi* son aquellos que, habiendo sido entregados (en servidumbre/esclavitud) a los acreedores a causa de una deuda, son posteriormente rescatados (mediante el pago de la deuda) y quedan así 'liberados'".

79. Algo de esto se vislumbra en la mención de dinero a continuación de la *dike apostasiou* en el testimonio de Pólux: Poll., III 83.

*dikai apostasiou*.[80] Es posible que estos juicios se llevaran a cabo, como sugieren los léxicos tardíos, en el Cinosarges con resultado de "absolución", como testimonian los *phialai* (ἀποφεύγω), lo que daría garantía legal a la liberación.[81] Después del juicio es probable que se exigiera, al menos en esas fechas, en época de Licurgo, el pago de una tasa por esta liberación completa que debía ofrecerse, como acción de gracias, en forma de *phiale* de plata (todas del mismo peso en dracmas) a la diosa Atenea en la acrópolis.[82] En otros lugares, como en *Beroia* (Macedonia) se exigía el pago de una tasa por la liberación en forma de copa (*phiale*) dedicada a Heracles Kynagides en su santuario. Existen otros testimonios en este sentido.[83]

Vamos ahora a adentrarnos en esta movilidad social, sancionada por el héroe/dios Heracles, en el s. V, precisamente en un momento importante de cambios y de crisis durante la Guerra del Peloponeso en relación con una situación demográfica y social compleja en la que se dan uniones irregulares propiciadas por la relajación de la ley de Pericles.[84]

## 3. Heracles, el Cinosarges y la guerra del Peloponeso. Un "paseo" por las *Ranas* de Aristófanes

Es posible que en durante el s. V, sobre todo durante la guerra del Peloponeso, la tasa aportada como acción de gracias por la liberación no se ofreciera en la acrópolis, o al menos no en todos los casos, sino en otro espacio sacro, en este caso en el ágora: el pórtico de Zeus *Eleutherios* (liberador).[85] Existe una noticia sobre cómo la

80. En una de las inscripciones parece que aparece el término, aunque al estar fragmentaria no es completamente seguro: *IG* II² 1578 ([δίκαι ἀπο]στασίου). Cf. MacArthur, 2019, p. 263. Otros, como Meyer (2009, p. 133, no. 29), lo han reconstruido como *graphe aprostasiou* (propia de los metecos).

81. Valdés, en prensa (From *apeleutheroi*).

82. Zelnick-Abramovitz, 2005, p. 288 y 2013, pp. 93-94.

83. Una carta enviada en 248 a.C. por Demetrios a Harpalo, el *epistates* de *Beroia*, afirma (*EKM* 1, Beroia 3, lin. 9-13) que "antiguamente los esclavos manumitidos dedicaban *phialai* en el santuario (de Heracles *Kynagides*)"; también un *phialiskon* dedicado a Heracles en la ciudad de *Elimeia* en Macedonia (*EAM* 30): Zelnick-Abramovitz, 2013, pp. 93-94.

84. Valdés & Fernández, 2022.

85. Meyer (2009, p. 54, n. 152) sugiere que los *phialai* se llamaban *exeleutherikai* porque estaban dedicados en primer lugar a Zeus *Eleutherios* (en el Pireo) pero cree que los *exeleutheroi* eran metecos, no libertos. Ver n. 57. No hay que perder de vista, en cualquier caso, que los "completamente libres" (*exeleutheroi*) se integrarían ya íntegramente en la población meteca de Atenas: Akrigg, 2019, pp. 132-138.

stoa la construyeron precisamente los *exeleutheroi*, en acción de gracias por su liberación, aunque otras fuentes hablan de que fue edificada para celebrar la derrota persa. Dice así Harpocración:

> "*Eleutherios* Zeus: Hiperides dice: 'Así que Zeus, señores del jurado, adquirió el título de *Eleutherios* porque los libertos (*exeleutheroi*) construyeron la stoa cerca de él'. Pero Dídimo dice que el orador se equivoca; Zeus fue llamado *Eleutherios* porque los atenienses se libraron del peligro persa". [86]

La *stoa* se construye precisamente entre los años 430 y 420 en plena Guerra arquidámica.[87] Aunque según Dídimo rememora la liberación de los persas, esta se había producido cincuenta años antes y la Paz con los persas (la Paz de Calias), que dio pie a la reconstrucción de la acrópolis destruida por los persas, se había firmado 20 años antes, en el 449.[88] La noticia de Hiperides de los *exeleutheroi* es sumamente interesante y da pie a pensar en una política, durante la guerra, de promoción y estímulo por parte del estado de las manumisiones con vistas a la lucha en la guerra y para el reclutamiento en momentos de necesidad de efectivos por el descenso demográfico, agravado, sobre todo, por los dos brotes de la plaga. Se tiene constancia del reclutamiento y del uso militar de los manumitidos también en el s. IV (los *choris oikuntes*) en Demóstenes.[89] De las *Helénicas* de Jenofonte se desprende que en esa época podía ser frecuente la integración de esclavos en la democracia, como lo era el hecho, según este autor, de que los tiranos liberaran esclavos y los hicieran ciudadanos.[90] Es posible, quizás, que el enrolarse en las naves como voluntarios por parte de los *apeleutheroi* tuviera como recompensa la libertad completa, pasando a ser *exeleutheroi*, proceso que sería ratificado (quizás mediante la *dike aposta-*

86. Harp., *s.v.* "'Ελευθέριος Ζεύς": Ὑπερείδης: "τῷ μὲν τοίνυν Διί, ὦ ἄνδρες δικασταί, ἡ ἐπωνυμία γέγονε τοῦ ἐλευθέριον προσαγορεύεσθαι διὰ τὸ τοὺς ἐξελευθέρους τὴν στοὰν οἰκοδομῆσαι τὴν πλησίον αὐτοῦ". ὁ δὲ Δίδυμός φησιν ἁμαρτάνειν τὸν ῥήτορα· ἐκλήθη γὰρ ἐλευθέριος διὰ τὸ τῶν Μηδικῶν ἀπαλλαγῆναι τοὺς Ἀθηναίους. ὅτι δὲ ἐπιγέγραπται μὲν σωτήρ, ὀνομάζεται δὲ καὶ ἐλευθέριος, δηλοῖ καὶ Μένανδρος. También en Phot., *s.v.* "'Ελευθέριος Ζεύς"; Sud. y Et. Magn., *s.v.* "ἐλευθέριος".

87. Ver n. 11 y Camp, 2001, p. 104 (con acroteras terminadas a finales del s. V).

88. Valdés, 2017.

89. Dem., IV 36-37. *Choris oikuntes* como *apeleutheroi*: Harp., *s.v.* "Τοὺς χωρὶς οἰκοῦντας". En Anecd. Gr. Bekker, III 6, 11, los *choris oikuntes* eran tanto esclavos como esclavos manumitidos. Ver Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 215-216.

90. Xen., *Hell.* II 3, 48 y VII 3, 8. Véase Youni, 2008, p. 165.

*siou* previa docimasia) en el Cinosarges. La utilización de libertos en la construcción de la stoa de Zeus *Eleutherios* pudo pedirse en pago como "tasa" por esta "liberación completa", y comportaría, también, quizás, algún tipo de ofrenda, de vaso como los *phialai* de la acrópolis.[91] En la stoa se tienen constatados ofrecimientos, como acción de gracias por la liberación en la guerra, de cráteras y escudos,[92] por lo que no es descartable, como señala Athina Dimopoulou-Piliouni, que algo similar ocurriera en relación con la acción de gracias de los libertos.[93]

Esta movilidad social derivada del estímulo a las manumisiones pudo formar parte de la política estatal de la *polis* de aquellos años, promovida, quizás, por el demagogo Cleón que tiene un protagonismo esencial, después de la muerte de Pericles (en el 429), precisamente en esa década en la que se edifica la *stoa*. De hecho, algo de esta hipotética política de "liberación" con vistas a la participación militar – con implicación en estos procesos del Cinosarges y de la stoa de Zeus *Eleutherios* – podría verse en un dicho que se remontaría a este período y que recoge Aristóteles en la *Retórica*:

> "Ocurre como con los niños, que a la pregunta de los heraldos 'a quién escoge el liberto por patrón?' se adelantan a responder '¡A Cleón!'" (ὥσπερ οὖν τῶν κηρύκων προλαμβάνουσι τὰ παιδία τὸτίνα αἱρεῖται ἐπίτροπον ὁ ἀπελευθερούμενος; "Κλέωνα").[94]

Los libertos (*apeleutheroi*) no podían elegir patrón (*prostates*) pues tenía que ser obligatoriamente su antiguo amo,[95] de modo que los liberados que elegían patrón debían de ser *exeleutheroi*, es decir, "completamente libres". En el dicho, todos lo eligen a él quizás porque Cleón fue, en esa década de construcción de la *stoa*, el principal promotor de esta política. Algo de ello se desprende también de la obra de *Ranas* de Aristófanes del 405, justo después de la batalla de las Arginusas. En ella se menciona por parte de una posadera, profesión humilde, ejercida presumiblemente de manera habitual por metecos/as y por libertos/as, a Cleón como "*prostates*". A

91. Ver nn. 15 y 71. Para tasas ver n. 83. Ver Valdés, 2024.
92. Paus., I 1, 3; I 26; X 21; Etym. Magn., *s.v.* "*Eleutherios*". Cf. Wycherley, 1957, pp. 29-30; Mikalson, 1986, p. 90.
93. Dimopoulou-Piliouni, 2008, p. 36.
94. Arist., *Rhet*. III 8, 1 (1408b 25). En este caso, el *prostates/epistates* es denominado "*epitropos*". Véase Zelnick-Abramovitz, 2005, pp. 249-250; Valdés, 2024.
95. Ver n. 56.

continuación, la otra posadera menciona como tal a Hipérbolo,[96] otro demagogo, seguidor de Cleón y continuador suyo a su muerte (en el 422 a.C.). Esta política de estímulo a la liberación durante la guerra puede verse también en una referencia del Viejo oligarca que critica la libertad que tienen los esclavos en Atenas y señala:

> "Pues, donde existe una fuerza naval, se ven forzados a servir a los esclavos a causa del dinero, para recibir las aportaciones (*apophora*) que consiguen y dejarlos libres, y donde hay esclavos ricos, allí ya no hay ninguna ventaja en que mi esclavo respete tu presencia".[97]

Por otra parte, la obra de las *Ranas*, nos adentra en el tema de la liberación de esclavos pues alude claramente a la batalla de las Arginusas (406), campaña, durante la guerra decélica, en la que se prometió la liberación de todos los esclavos que lucharan en ella[98] por lo que Jantias, el *doulos* del dios Dioniso, se queja amargamente de no haber participado en ella.[99] La obra pone de relieve, como otras obras de Aristófanes, la tendencia a la integración y a la apertura (de la ciudadanía) para determinados colectivos desclasados (*atimoi*, extranjeros/metecos, aliados, esclavos, libertos, etc), que se manifiesta como una corriente (o corrientes) dentro de la democracia radical de esos años, relacionada también con la necesidad de efectivos militares para la guerra.[100]

Desde esta perspectiva, además, esta obra es sumamente interesante pues, como es bien sabido, el protagonista es Dioniso que, disfrazado precisamente de Heracles a quien consulta la ruta, baja al Hades junto a su esclavo, Jantias.[101] Se trata, pues, de un recorrido espacial de descenso escatológico, pero al mismo tiempo es un camino por la topografía de lugares de culto de Atenas, pues se alude a los santuarios cercanos al Iliso, como el de Heracles, Cinosarges en Diomeia, la

96. Ar., *Ran*. 569-570.

97. Ps.-Xen., *Ath.Pol.* I 11 (trad. O. Gutiñas). Jenofonte, por su parte, critica la práctica de conceder el derecho de ciudadanía a los esclavos liberados, lo que, según él, hacen los tiranos (Xen., *Hell*. VII 3, 8) o los demócratas radicales (Xen., *Hell*. II 3, 48); ver Youni, 2008, p. 165.

98. Xen., *Hell*. I 6, 24; Ar., *Ran*. 693-694; Hellanicus, *FGrHist*, 323a F 25; Diod. Sic., XIII 97, 1.

99. Ar., *Ran*. 694: menciona a los esclavos liberados en Arginusas como "déspotas": "Afirmo, además, que no debe haber nadie privado de sus derechos en la ciudad. Y es que resulta vergonzoso que unos que no han intervenido más que en un combate naval se hayan convertido al punto en plateenses y en señores en vez de esclavos" (trad. L.M. Macía Aparicio). Esto puede dar una idea de que los esclavos participantes alcanzarían la "libertad completa" y no se convertirían, por tanto, en *apeleutheroi*, sino en *exeleutheroi*.

100. Valdés, 2019-2020.

101. Ver Lada-Richards, 1999 (con interpretación en clave iniciática); Edmonds III, 2003.

"casa" de Heracles en la obra (al que consultan por el camino),[102] el cercano templo en Limnas ("en los pantanos") de Dioniso,[103] lugar de acceso al mundo subterráneo, y finalmente, como señala Hooker, al templo de Agras, también cercano al Iliso donde se celebraban los Pequeños Misterios de Agras (dedicados a la Madre, a Perséfone y a Dioniso) y preludio de los Misterios eleusinos, en Antesterión. Los Pequeños Misterios habían sido establecidos, además, por Deméter, para poder iniciar a Heracles en los Grandes Misterios, pues el héroe tenía que liberarse y purificarse de su culpa después de sus trabajos.[104]

La obra de las *Ranas* apunta también a una movilidad social interesante, pues se da una reversión e intercambio de estatutos, al convertirse Dioniso en Heracles, el esclavo en el amo y el amo en esclavo. La alusión al Cinosarges, en este contexto de promoción y liberación y de cambio de estatutos, es sugerente del papel del santuario en el registro (con fines militares) de los *apeleutheroi* y en los procesos de liberación y de paso a la "completa libertad" mediante un juicio y una docimasia. Los libertos estarían patrocinados por Heracles, citado en la comedia que alude, también, además, a la prostasía (patronazgo) de Cleón al inicio de la guerra, en relación no solo con los pobres sino con los libertos (en las *Ranas*, quizás las posaderas), que apunta, como se infiere del dicho citado en la *Retórica* señalado más arriba, a la libertad completa del manumitido. Si la obra de las *Aves* de Aristófanes se hacía eco de la bastardía (*notheia*) de Heracles,[105] en las *Ranas* se enfatiza el papel del héroe en su santuario en relación con la esclavitud, la manumisión y el cambio de estatuto, así como la realidad del culto al héroe, también venerado como dios después de su subida al Olimpo y de su matrimonio con Hebe. Esta apoteosis puede contener ecos del ascenso social del esclavo a la libertad completa. Además, la obra, con sus referencias constantes a la voracidad del héroe, alude a su fiesta en el Cinosarges que se relacionaba con una comida (*theoxenia*), compartida por él con los parásitos, bastardos y libertos.[106]

102. Fiesta de Heracles en Diomeia: Ar., *Ran*. 651 (y escolio). Cf. Hooker, 1960, p. 112. Ver n. 51.
103. Hooker, 1960, p. 116.
104. Hooker, 1960, p. 116. Para estos Misterios, inaugurados por Deméter, precisamente, para iniciar a Heracles en los Misterios: Valdés, 2004; Valdés & Martínez Nieto, 2005. Para estos cultos del Iliso en relación con Heracles: ver n. 35.
105. Ver n. 19.
106. Para *theoxenia* de Heracles: Verbanck-Piérard, 1992; Jameson, 1994, pp. 49-53. Voracidad del héroe: García Soler, 2015 (esp. p. 144 para las referencias en las *Ranas*: Ar., *Ran*. 503-511, 517-518 y 549-576).

El santuario es un espacio de movilidad social y en él se abre un interesante abanico de posibilidades de integración y de promoción, cuyo objetivo final era, para los *nothoi*, el acceso a la ciudadanía (y la herencia) y, para los esclavos, la "completa libertad", algo que vino a ser promocionado o estimulado por las circunstancias especiales de necesidad durante la Guerra del Peloponeso. Esta libertad completa, obtenida mediante juicio en el Cinosarges, terminaría su recorrido en otro santuario, el de Zeus *Eleutherios* del ágora, construido precisamente en la década de la guerra arquidámica, momento de influjo de Cleón. La construcción de la *stoa* quedó reflejada en dos obras de Eurípides, *Heráclidas* y *Heracles*.[107] En esta última es precisamente Heracles el que levanta el altar a su padre (Zeus Soter, identificado con *Eleutherios* en el ágora),[108] lugar de acogida de su mujer e hijos como suplicantes, representados como esclavos, que esperan su liberación por parte del héroe que ha descendido al Hades (al que se accedía desde su santuario del Cinosarges).

En definitiva, la movilidad social se escenifica también en el ámbito de lo religioso y en el culto y, de modo especial se vislumbra en un recorrido topográfico y espacial entre santuarios en Atenas clásica (que implicará también a la acrópolis, al menos en la Atenas del s. IV): el camino que iba del Cinosarges, en el Iliso, a la Stoa de Zeus liberador en el ágora del Cerámico.

107. Interpreta la alusión a Zeus *Agoraios* de *Heráclidas* como el altar del Zeus *Eleutherios* del ágora de Atenas: Rosivach, 1978 y 1987. Ver Valdés, 2024.

108. Eur., *HF* 48-50; ver también 54 y 521-522; Mikalson, 1986. Para Zeus *Eleutherios* del ágora como *Soter*: ver n. 13.

## Bibliografía

Akrigg, Ben (2019). *Population and Economy in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.

Angeli Bertinelli, Maria Gabriella & Donati, Angela (eds.) (2005). *Il cittadino, lo straniero, il barbaro fra integrazione ed emarginazione nell'antichità*. Roma: Giorgio Bretschneider.

Annequin, Jacques (ed.) (1994). *Religion et anthropologie de l'esclavage et des formes de dépendance. XXe colloque du GIREA (Besançon 1993)*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Compté.

Azoulay, Vincent, Gherchanoc, Florence & Lalanne, Sophie (eds.) (2012). *Le banquet de Pauline Schmitt Pantel. Genre, mœurs et politique dans l'Antiquité grecque et romaine*. Paris: Publications de la Sorbonne.

Bearzot, Cinthia S. (2005). Né cittadini né stranieri. *Apeleutheroi* e *nothoi* in Atene. In Angeli Bertinelli & Donati, 2005, pp. 77-92.

Bérard, Claude & Bron, Christiane (eds.) (1987). *Images et société en Grèce ancienne. L'iconographie comme méthode d'analyse. Actes du colloque internationale (Lausanne, 8-11 février, 1984)*. Lausanne: Institut d'archéologie et d'histoire ancienne.

Bernabé, Alberto *et al*. (eds.) (2013). *Redefining Dionysos*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Bertazzoli, Monica (2003). I "*nothoi*" e la "*polis*". Il ruolo del Cinosarge. *Rendiconti dell'Istituto Lombardo*, 137, pp. 211-232.

Billot, Marie-Françoise (1992). Le Cynosarges, Antiochos et les tanneurs. Questions de topographie. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 116.1, pp. 119-156.

Boardman, John (1972). Herakles, Peisistratos and Sons. *Revue Archéologique*, 65, pp. 57-72.

Boardman, John (1975). Herakles, Peisistratos and Eleusis, *Journal of Hellenic Studies*, 95, pp. 1-12.

Boegehold, Alan K. *et al.* (1995). *The Lawcourts at Athens. Sites, Buildings, Equipment, Procedure, and Testimonia*. The Athenian Agora, 28. Princeton, NJ: American School of Classical Studies at Athens.

Bonnet, Corinne & Jourdain-Annequin, Colette (eds.) (1992). *Héraclès. D'une rive à l'autre de la Méditerranée. Bilan et perspectives*. Bruxelles & Roma: Belgisch Historisch Instituut te Rome Studies over oude filologie, archeologie en geschiedenis.

Bremmer, Jan (1977). Es Kynosarges. *Mnemosyne*, 40.4, pp. 369-374.

Calderini, Aristide (1908). *La manomissione e la condizione dei liberti in Grecia*. Milano: Umberto Allegretti.

Camp, John M. (2001). *The Archaeology of Athens*. New Haven & London: Yale University Press.

Cox, Cheryl A. (1998). *Household Interests. Property Marriage Strategies, and Family Dynamics in Ancient Athens*. Princeton: Princeton University Press.

Cristilli, Armando, Gonfloni, Alessia & Stok, Fabio (eds.) (2020). *Land Experience in Antiquity, Experiencing the Landscape in Antiquity*. Oxford: BAR Publishing.

Di Cesare, Riccardo (2014). La *stoa* di Zeus *Eleutherios*. In Greco, 2014, pp. 992-997.

Di Cesare, Riccardo (2017). Il ritratto di Temistocle, dal Cinosarge a Ostia. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 95, pp. 227-255.

Dimopoulou-Piliouni, Athina (2008). *Apeleutheroi*. Metics or Foreigners? *Dike*, 11, pp. 27-50.

Dodd, David B. & Faraone, Christopher A. (eds.) (20015). *Initiation in Ancient Greek Rituals and Narratives. New Critical Perspectives*. London & New York: Routledge.

Doronzio, Annarita (2012-2013). Von Marathon zum Illissos-Tal. Topographische Bemerkungen zu zwei kultischen Landschaften Attikas. *Orbis Terrarum*, 11, pp. 91-104.

Doronzio, Annarita (2013). Zu den Anfängen der Apotheose des Herakles. En *Indo-European Linguistics and Classical Philology. Proceedings of the 17th Conference in Memory of Professor Joseph M. Tronsky*. San Petersburgo: Nauka, pp. 259-271.

Doronzio, Annarita (2018). *Athen im 7. Jahrhundert v. Chr. Räume und Funde der frühen Polis*. Urban Spaces, 6. Berlin: De Gruyter.

Edmonds III, Radcliffe G. (2015). Who in Hell is Heracles? Dionysus' Disastrous Disguise in Aristophanes' *Frogs*. In Dodd & Faraone, 2015, pp. 181-200.

Gagliano, Elena (2013). Herakles, il giovane ateniese. Sull'*agalma* del *Kynosarges* e sul culto del dio tra *paralia* e *asty*. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 91, pp. 29-60.

García Soler, Mª José (2015). La figura de Heracles en la comedia y el drama satírico. *Ianua Classicorum*, 2, pp. 139-145.

Garrido-Hory, Marguerite & Gonzales, Antonio (eds.) (2003). *Histoire, espaces et marges de l'Antiquité, 2, Hommages à Monique Clavel-Lévêque*. Besançon: PUFC.

Gonzales, Antonio (ed.) (2008). *La fin du statut servile ? Affranchissement, libération, abolition*, vol. I. Besançon : Presses Universitaires de Franche-Compté.

Gordon, David *et alii* (eds.) (1971). *Studies Presented to George M.A. Hanfmann*. Mainz: Von Zabern.

Greco, Emanuele (ed.) (2014). *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumento dalle origini al III secolo d.C., 3. Quartieri a nord e a nord-est dell'Acropoli e Agora del Ceramico*. Atene & Paestum: Scuola Archeologica Italiana di Atene.

Greco, Emanuele *et alii* (2011). *Topografia di Atene. Sviluppo urbano e monumenti dalle origini al III secolo a.C., 2. Colline sud-occidentali - Valle dell'Ilisso*. Atene & Paestum: Scuola Archeologica Italiana di Atene.

Hägg, Robin (ed.) (1992). *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and Classical Periods*. Athènes & Liège: Centre d'Étude de la Religion Grecque Antique.

Hägg, Robin (ed.) (1994). *Ancient Greek Cult Practice from the Epigraphical Evidence*. Stockholm: Swedish Institute at Athens.

Hernández Guerra, Liborio & Alvar Ezquerra, Jaime (eds.) (2004). *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo.* Valladolid: Publicaciones e intercambio editorial de Universidad de Valladolid.

Heylbut, Gustav (1887). Ptolemaeus Περὶ διαφορᾶς λέξεων. *Hermes*, 22, pp. 388-410.

Hodkinson, Stephen, Kleijwegt, Marc & Vlassopoulos, Kostas (eds.) (2016). *The Oxford Handbook of Greek and Roman Slaveries*. Online edn., Oxford Academic, 3 Aug. 2016.

Hooker, G.T.W. (1960). The Topography of the Frogs. *Journal of Hellenic Studies*, 80, pp. 112-117.

Humphreys, Sara C. (1974). The *nothoi* of Kynosarges. *Journal of Hellenic Studies*, 94, pp. 88-95.

Isler-Kerényi, Cornelia (2001). *Dionysos nella Grecia arcaica. Il contributo delle immagini*. Pisa & Roma: Instituti Editoriale e Poligrafici Internazionali.

Jameson, Michael H. (2005). The Family of Herakles in Attica. En Rawlings & Bowden, 2005, pp. 15-36.

Jameson, Michael H. (1994). Theoxenia. In Hägg, 1994, pp. 35-57.

Jameson, Michael H. (2014). *Cults and Rites in Ancient Greece. Essays on Religion and Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Jim, Theodora S.F. (2022). *Saviour Gods and Soteria in Ancient Greece*. Oxford: Oxford University Press.

Jourdain-Annequin, Colette (1994). Servitude et liberté d'un héros. I. En Annequin, 1994, pp. 61-90.

Jourdain-Annequin, Colette (2007). Héraclès chez Syleus ou le héros entre soumission et résistance. *Studia Historica. Historia Antigua*, 25, pp. 147-161.

Kamen, Deborah (2013). *Status in Classical Athens*. Princeton: Princeton University Press.

Kamen, Deborah (2014). Sale for the Purpose of Freedom. Slave Manumission in Ancient Greece. *Classical Journal*, 109.3, pp. 281-307.

Kyle, Donald G. (1987). *Athletics in Ancient Athens*. Leiden: Brill.

Lada-Richards, Ismene (1999). *Initiating Dionysus. Ritual and Theatre in Aristophanes'* Frogs. Oxford: Clarendon Press.

Lape, Susan (2010). *Race and Citizen Identity in the Classical Athenian Democracy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, David M. (1959). Attic Manumissions. *Hesperia*, 28, pp. 208-238.

Lewis, David M. (1968). Dedications of Phialai at Athens. *Hesperia*, 37, pp. 368-380.

Lewis, David M. & Zanovello, Sara (2017). Freedmen/Freedwomen, Greek. *Oxford Classical Dictionary Online*: https://oxfordre.com/classics/view/10.1093/acrefore/9780199381135.001.0001/acrefore-9780199381135-e-8019.

MacArthur, Mills (2019). *Kittos* and the *phialai exeleutherikai*. *Annual of the British School at Athens*, 114, pp. 263-291.

Marco Simón, Francisco, Pina Polo, Francisco & Remesal, José (eds.) (2022). *La pobreza en el mundo antiguo*. Barcelona: Ediciones Universidad de Barcelona.

Marín Díaz, Nicolás (ed.) (1985). *Homenaje in memoriam Agustín Díaz Toledo*. Granada & Almería: Universidad de Granada.

Martini, Remo (1997). Alcune considerazioni a proposito degli "*apeleutheroi*". En Moggi & Cordiano, 1997, pp. 11-18.

Meyer, Elizabeth A. (2009). *Metics and the Athenian Phialai-Inscriptions. A Study in Athenian Epigraphy and Law*. Historia Einzelschriften, 208. Wiesbaden: Franz Steiner.

Mikalson, John D. (1986). Zeus the Father and Heracles the Son in Tragedy. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 115, pp. 89-98.

Moggi, Mauro & Cordiano, Giuseppe (eds.) (1997). *Schiavi e dipendenti nell'ambito dell'*oikos *e della familia*. Pisa: ETS.

Morris, Ian & Raaflauub, Kurt A. (eds.) (1998). *Democracy 2500? Questions and Challenges*. Dubuque, IO: Kendall & Hunt Pub. Co.

Mulliez, Dominique (1992). Les actes d'affranchissement delphiques. *Cahiers du Centre Gustave Glotz*, 3, pp. 31-44.

Nimmo Smith, Jennifer (1992). *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni Commentarii*. Turnhout: Brepols.

Nimmo Smith, Jennifer (2001). *A Christian's Guide to Greek Culture. The Pseudo-Nonnus commentaries on Sermons 4, 6, 39 and 43 by Gregory of Nazianzus*. Liverpool: Liverpool University Press.

Ober, Josiah & Hendrick, Charles W. (eds.) (1996). Dēmokratia. *A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Ogden, Daniel (1996). *Greek Bastardy in the Classical and Hellenistic Periods*. Oxford: Clarendon Press.

Patterson, Cynthia B. (1990). Those Athenian Bastards. *Classical Antiquity*, 9.1, pp. 40-73.

Pautasso, Antonella (2002). Agrai, Artemide e il tempio dell'Ilisso. Un problema da riconsiderare. *Rendiconti lincei. Scienze morali, storiche e filologiche*, 13, pp. 773-820.

Polignac, François de (2012). Une "voie héracléenne" en Attique? Cultes, institutions et représentations d'un parcours stratégique. En Azoulay, Gherchanoc & Lalanne, 2012, pp. 307-316.

Plácido, Domingo (1985). Esclavos metecos. En Marín Díaz, 1985, pp. 297-303.

Pritchard, David M. (1994). From Hoplite Republic to Thetic Democracy. *Ancient History*, 24.2, pp. 111-139.

Privitera, Santo (2002). Plutarco, *IG* II² 1665 e la topografia del Cinosarge. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*, 80, pp. 51-66.

Raaflaub Kurt A. (1996). Equalities and Inequalities in Athenian Democracy. En Ober & Hendrick, 1996, pp. 139-174.

Raaflaub, Kurt. A. (1998). The Thetes and Democracy. A Response to Josiah Ober. En Morris & Raaflaub, 1998, pp. 87-103.

Rawlings, Louis & Bowden, Hugh (eds.) (2005). *Herakles-Hercules in the Ancient World. Exploring a Greco-Roman Divinity*. Swansea: Classical Press of Wales.

Rocca, Francesca (2011). *IG* II² 1560 e la pratica della manomissione ad Atene. Alcune osservazioni. *Historika*, 1.1, pp. 247-268.

Rosivach, Vincent J. (1978). The Altar of Zeus *Agoraios* in the *Heracleidae*. *La Parola del Passato*, 33, pp. 32-47.

Rosivach, Vincent J. (1987). The Cult of Zeus *Eleutherios* at Athens. *La Parola del Passato*, 42, pp. 262-285.

Sealey, Raphael (1984). On Lawful Concubinage in Athens. *Classical Antiquity*, 3.1, pp. 111-133.

Shapiro, Harvey A. (1990). Old and New Heroes. Narrative, Composition, and Subject in Attic Black-Figure. *Classical Antiquity*, 9, pp. 114-148.

Sosin, Joshua D. (2016). A Metic was a Metic. *Historia*, 65.1, pp. 2-13.

Thompson, Homer, A. (1937). Buildings on the West Side of the Agora. *Hesperia*, 6.1, pp. 1-226.

Travlos, John (1970). Τό γυμνάσιον τοϋ Κυνοσάργους. *Αρχαιολογικά Ανάλεκτα εξ Αθηνών*, 3, pp. 6-14.

Travlos, John (1971). *Bildlexikon zur Topographie des antiken Athen*. Tübingen: Wasmuth.

Trombetti, Catia (2013). *Il ginnasio greco. Genesi, topografia e culti dei luoghi della* paideia. Oxford: BAR.

Valdés, Miriam (2003). El culto a Zeus *Eleutherios* en época arcaica. Liberación de esclavitudes/dependencias y constitución de ciudadanías. En Garrido-Hory & Gonzales, 2003, pp. 291-323.

Valdés, Miriam (2004). Los Cérices en Atenas arcaica y los Misterios de Agra. *Korynephoroi* de Pisístrato e iniciación eleusina. En Hernández Guerra & Alvar Ezquerra, 2004, pp. 169-184.

Valdés, Miriam (2017). La paz como victoria en la guerra. El culto a Nike en Atenas del s. V a.C. *Gerión*, 35.1, pp. 41-56.

Valdés, Miriam (2019-2020). Los excluidos de la ciudadanía con la ley de Pericles (Plut., *Per.* 37.3-4). Algunas reflexiones sobre ciudadanos, extranjeros y esclavos en Atenas del s. V a.C. *De Rebus Antiquis*, 9, pp. 19-41.

Valdés, Miriam (2020). Myths and Rites of the Attic Pallene, "Border" Sanctuary Between the Archaic Territories of Paralia and Pedion. En Cristilli, Gonfloni & Stok, 2020, pp. 173-184.

Valdés, Miriam (2021). *Atimoi* and *Agogimoi*. Reflections on Debt Slavery in Archaic Athens. *Dike*, 24, pp. 5-32.

Valdés, Miriam (2024). The Cult of Zeus *Eleutherios* in the Athenian Agora and Liberation from Slavery. *Pelargos,* 5, pp. 69-90.

Valdés, Miriam (en prensa). Manumisión, pobreza, deuda y dependencia en Atenas clásica. En Valdés *et al.*, en prensa.

Valdés, Miriam (en prensa). From *Apeleutheroi* to *Exeleutheroi* in Classical Athens.

Valdés, Miriam & Fernández, Aida (2022). Familia, pobreza y vulnerabilidad en la Atenas clásica. Ancianos, viudas y huérfanos de guerra. En Marco Simón, Pina Polo & Remesal, 2022, pp. 23-52.

Valdés, Miriam & Martínez Nieto, Roxana B. (2005). Los Pequeños Misterios de Agras. Unos misterios órficos de época de Pisístrato. *Kernos*, 18, 2005, pp. 43-68.

Valdés, Miriam *et alii* (eds.) (en prensa). *Pobreza, marginación y exclusión en el Mundo Antiguo. XLIV Coloquio del GIREA (Madrid 2023)*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Compté.

Verbanck-Piérard, Annie (1987). Images et croyances en Grèce ancienne. Représentations de l'apothéose d'Héracles au VI$^{e}$ siècle. En Bérard & Bron, 1987, pp. 187-199.

Verbanck-Piérard, Annie (1992). Heracles at Feast in Attic Art. A Mythical or Cultic Iconography? En Hägg, 1992, pp. 85-106.

Verbanck-Piérard, Annie (1995). Héraclès l'Athénien. En Verbanck-Piérart & Viviers, 1995, pp. 104-125.

Verbanck-Piérard, Annie & Lévêque, Pierre (1992). Héraclès héros ou dieu ? En Bonnet & Jourdain-Annequin, 1992, pp. 43-65.

Verbanck-Piérart, Annie & Viviers, Didier (eds.) (1995). *Culture et Cité. L'avènement d'Athènes à l'époque archaïque*. Bruxelles: Université libre de Bruxelles.

Versnel, Henk S. (1973). Philip II and Kynosarge. *Mnemosyne*, 26.3, pp. 273-279.

Vlassopoulos, Kostas (2011). Review of Meyer, 2009. *Bryn Mawr Classical Review*: https://bmcr.brynmawr.edu/2011/2011.02.48).

Vlassopoulos, Kostas. (2016). The End of Enslavement, Greek Style. En Hodkinson, Kleijwegt & Vlassopoulos, 2016: https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199575251.001.0001, acceso 3 de Octubre de 2023.

Westermann, William L. (1946). Two Studies in Athenian Manumission. *Journal of Near Eastern Studies*, 5, pp. 92-104.

Westermann, William L. (1948). The Freedmen and the Slaves of the God. *Proceedings of the American Philosophical Society*, 92.1, pp. 55-64.

Westermann, William L. (1955). *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*. Philadelphia: The American Philosophical Society.

Woodford, Susan (1971). Cults of Heracles in Attica. En Gordon, 1971, pp. 211-225.

Wycherley, Richard E. (1957). *The Athenian Agora. Vol. 3. Literary and Epigraphical Testimonia*. Princeton, NJ: The American School of Classical Studies at Athens.

Youni, Maria (2008). Sur le statut juridique de l'affranchi grec dans le monde gréco-romain. En Gonzales, 2008, pp. 161-174.

Zanovello, Sara (2021). *From Slave to Free. A Legal Perspective on Greek Manumission*. Alessandria: Edizioni dell'Orso.

Zelnick-Abramovitz, Rachel (2005). *Not Wholly Free. The Concept of Manumission and the Status of Manumitted Slaves in the Ancient Greek World*. Leiden & Boston: Brill.

Zelnick-Abramovitz, Rachel (2013). *Taxing Freedom in Thessalian Manumission Inscriptions*. Mnemosyne supplements. History and archaeology of classical antiquity, 361. Leiden & Boston: Brill.

# Movilidad religiosa en los cultos de la Arcadia suroccidental. Monte Liceo y Megalópolis

## Religious Mobility in the Cults of Southwestern Arkadia. Mount Lycaeum and Megalopolis

**Vassilis Tsiolis**
Universidad de Catilla – La Mancha
tsiolis@uclm.es – https://orcid.org/0000-0003-3269-1005

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Vassilis Tsiolis, "Movilidad religiosa en los cultos de la Arcadia suroccidental. Monte Liceo y Megalópolis", *ARYS*, 23 (2025), pp. 257-281.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.9247

Recepción: 26/11/2024 | Aceptación: 17/03/2025

## RESUMEN

Varios santuarios, bien de origen ancestral, bien de nueva fundación o puntualmente reinterpretados y revitalizados, han desempeñado un importante papel en la vida de las comunidades arcadias, en los proyectos políticos y sociales y en el proceso evolutivo de los cultos mismos. Con frecuencia los antiguos cultos se han enriquecido por medio de reelaboraciones e innovaciones que alteraban el sustrato original, superando eventuales obstáculos de resistencia religiosa. Se pone, así, de manifiesto la movilidad, adaptabilidad y capacidad de renovación del sistema cultual arcadio ante los imperativos religiosos y sociopolíticos de cada momento histórico. En efecto, a las razones que hicieron de algunos santuarios focos de atención popular e institucional, ya desde época arcaica, se pueden sumar motivaciones no estrictamente religiosas, tales como las de índole étnico-identitaria y las derivadas de la intencionalidad política. Las respuestas dadas a estos retos en el interior de los recintos sagrados ensalzaron y fortalecieron su papel como santuarios de referencia. Importantes proyectos políticos, caso de la fundación de la Liga arcadia o el sinecismo y fundación de Megalópolis, en el siglo IV a.C., se sirvieron del sustrato religioso del territorio, revitalizando el antiguo culto de Zeus *Lykaios* en el monte homónimo o trasplantando en el interior de la ciudad recién fundada, aunque ampliándolos y actualizándolos, los principales cultos de los centros presinecísticos. Las antiguas tradiciones religiosas contribuyeron a legitimar y consolidar este tipo de proyectos; en cambio, otras iniciativas, caso de la eleusinización del culto de las Grandes Diosas de Megalópolis, llevada a cabo en época helenística, pretendían transmitir un mensaje de carácter social, acorde al punto de vista de las élites terratenientes, sustituyendo un culto agrario tradicional y popular por una elaborada versión eleusina.



## PALABRAS CLAVE

Dobletes cultuales; Grandes Diosas; *Lykaia*; Megalópolis; Trapezunte; Zeus *Lykaios*.



## ABSTRACT

Several sanctuaries, whether of ancestral origin, newly founded or occasionally reinterpreted and revitalized, have played an important role in the life of the Arkadian communities, in political and social projects and in the evolutionary process of the cults themselves. Ancient cults have often been enriched through innovations that altered the original substrate, overcoming possible obstacles of religious resistance. Thus, the mobility, adaptability and capacity for renewal of the Arkadian cultic system is revealed in the context of the religious and socio-political imperatives of each historical moment. Indeed, to the reasons that made some sanctuaries focuses of popular and institutional attention, since archaic times, non-strictly religious motivations can be added, such as those of ethnic-identitary nature and those derived from political intentionality. The responses given to these challenges within the sacred precincts exalted and strengthened their role as reference spots. Important political projects, such as the founding of the Arkadian League or the synoecism and founding of Megalopolis, in the 4th century BCE, they made use of the religious substratum of the territory, revitalizing the ancient cult of Zeus *Lykaios* on the homonymous mountain or transplanting into the interior of the newly founded city, although expanding and updating them, the main cults of the pre-synecistic centers. Ancient religious traditions helped legitimize and consolidate this type of political projects. On the other hand, other initiatives, such as the Eleusinization of the cult of the Great Goddesses of Megalopolis, carried out in the Hellenistic era, sought to transmit a message of a social nature, in accordance with the point of view of the land-owning elites, replacing a popular, traditional agrarian cult for an elaborate Eleusinian version.



## KEYWORDS

Cult Doublets; Great Goddesses; *Lykaia*; Megalopolis; Trapezous; Zeus *Lykaios*.

Tanto la tradición literaria antigua, como la investigación moderna, destacan el conservadurismo religioso de Arcadia, perceptible en la fosilización, más o menos marcada, de creencias y rasgos cultuales de origen extremadamente antiguo hasta épocas avanzadas.[1] Aunque las peculiaridades locales en materia religiosa no han sido exclusivas de Arcadia, algunas de sus características singulares han suscitado el interés de Pausanias, que nos las ha transmitido en su extenso relato dedicado a la región. Gracias a este testimonio, las aportaciones de otras fuentes escritas y de la arqueología, el paisaje religioso arcadio se nos presenta cada vez mejor conocido, si bien quedan aún numerosas cuestiones por dilucidar. Determinados aspectos de la tradición religiosa arcadia se han entendido como pervivencias de un código religioso muy antiguo, que algunos hacen incluso remontar a época micénica,[2] y que habría ido adaptándose lentamente a los tiempos, manteniendo cierta esencia de su carácter original, debido, precisamente, a la resistencia al cambio que, supuestamente, caracterizaría al espíritu conservador de los arcadios.

No parece que haya inconvenientes en aceptar un cierto grado de inmovilismo religioso en múltiples cultos de la región. Sin embargo, es evidentemente necesario huir de percepciones rígidas, estereotipadas o generalizadoras y tratar de averiguar hasta qué punto eventuales modificaciones avenidas a lo largo del tiempo, según las diferentes circunstancias que se iban produciendo, han alterado el carácter original de algunos cultos; y, lo que podría resultar incluso más importante,

* Quisiera manifestar mi agradecimiento a los revisores anónimos por sus anotaciones y sugerencias, que me han permitido mejorar significativamente el manuscrito inicial.

1. Jost, 1985, pp. 551-559 y 2021; Voyatzis, 2018; Vlachou & Damigos, 2024.
2. Entre otros, Gallou, 2008.

intentar determinar si algunos entre los cultos de Arcadia no pueden ser adscritos a un pasado remoto, siendo, en cambio, introducidos en épocas mucho más recientes y, por tanto, representan intentos de renovación religiosa.[3] Se plantea, en consecuencia, una lógica cuestión metodológica, que invita a aceptar la antigüedad sólo de los cultos de los que se dispone documentación explícita y, en cambio, evitar atribuciones o generalizaciones carentes de sustento documental. Sin embargo, la necesidad de esquivar el mero estudio casuístico para avanzar en una sistematización del hecho religioso arcadio ha conducido en el pasado a generalizaciones no contrastables, bien en lo que concierne a la investigación de los supuestos orígenes de ciertos cultos, bien en lo relativo al ámbito devocional-religioso y antropológico.

Una de las circunstancias que con mayor frecuencia ha repercutido en los procesos formativos y/o evolutivos de algunos destacados cultos arcadios concierne a las variaciones fomentadas, conducidas o, incluso, impuestas, desde el ámbito político o social. En este contexto se han, incluso, producido innovaciones, algunas de las cuales apenas pueden vincularse con el bagaje religioso ancestral. En otros casos la información disponible es muy reciente, de época tardohelenística o romana, y pone de manifiesto la acción de las élites locales, de estamentos políticos o del círculo imperial, motivada por expectativas de autopromoción social o de revitalización socioeconómica de zonas deprimidas. Aún sin entrar a fondo de la dimensión estrictamente religiosa de los fenómenos tratados, son, precisamente este tipo de ingenierías políticas y socio-religiosas las que intentaré perfilar a continuación.[4]

Varios cultos y santuarios, tanto rurales (agrestes-pastoriles o liminales), como urbanos y periurbanos, bien de origen eventualmente remoto o bien, en su caso, de nueva fundación o puntualmente revitalizados, han desempeñado un importante papel en la vida de las comunidades arcadias. Con frecuencia, cuando el clima sociopolítico así lo requería, reelaboraciones e innovaciones alteraban el sustrato original de cultos antiguos, superando los obstáculos de resistencia religiosa. Cabría decir que, a la par que cierto grado de resiliencia cultual, se percibe la movilidad, adaptabilidad y capacidad de renovación del sistema cultual arcadio ante los imperativos religiosos y sociopolíticos específicos de cada momento histórico, incluso en cultos que mantienen, o se dotan oportunamente de, un envoltorio de apariencia antigua.

3. Destaca entre los casos de debatida antigüedad el culto de Despoina en Licosura: Palamidis, 2018; Jost & Palamidis, 2020.

4. Habría que añadir el relato de Pausanias, que, en ocasiones, no refleja probablemente realidades sino que transmite su propia percepción personal o cuanto le han transmitido sus fuentes locales, no necesariamente fidedignas.

Tal y como ha ocurrido en otros lugares de Grecia,[5] en determinados momentos, puntuales o prolongados, algunos de los más venerados santuarios de la Arcadia meridional, vinculados generalmente a cultos considerados de origen antiguo, se han convertido en polos de atracción y referentes fundamentales para procesos etnogenéticos y proyectos políticos de gran envergadura. Durante las épocas clásica y helenística estos factores paralelos a la esfera de la religión, originados de la intencionalidad étnico-identitaria y política, impulsaron la revalorización de determinados cultos y santuarios, entorno a los cuales se ha manifestado una importante implicación institucional y social y cierto grado de actividad económica. En época tardohelenística y romana la iniciativa de revalorizar antiguos cultos y revitalizar sus santuarios pasa con frecuencias a mano de las élites locales y, en algún caso, a la esfera imperial. Elaborados rituales religiosos y festivales jalonados de celebraciones y juegos convertían estos lugares sagrados en foros de visibilidad social, atrayendo además de devotos y peregrinos, a aristócratas evérgetas que asumían los sacerdocios y se encargaban de los costes, a atletas y artistas que participaban en los festivales, así como a todo tipo de personajes ilustres, atraídos por las posibilidades de autopromoción que ofrecían estos foros o por el interés artístico que suscitaban determinados recintos sagrados. Otros santuarios gozaban de atención popular e institucional, ya desde época arcaica, por su vinculación con alguno de los principales campos de la vida de las comunidades arcadias, caso de las actividades agrarias y ganaderas, mientras que, en algunos casos, era su papel de hitos en la demarcación liminal de los territorios de la comunidad y de la concepción de los propios paisajes de pertenencia y raigambre colectiva el que los elevaba en importantes referentes para la sociedad y la instituciones.[6] En la Arcadia meridional, ya desde época arcaica, santuarios como el de Zeus *Lykaios* de Monte Liceo, de Apolo *Epikoureios* de Basas, de Atenea en el Monte Hagios Elías de Asea o de la diosa Alea, en Tegea, para mencionar tan solo algunos, se vincularon manifiestamente a la legitimación, consolidación y promoción de importantes proyectos políticos, desempeñando un papel fundamental en los procesos de etnogénesis o de la formación de las *poleis* arcadias. La monumentalización de estos recintos potenciaba su solemnidad y atractivo, facilitando la transmisión de los mensajes religiosos deseados (*e.g.*, la "eleusinización" de cultos demetríacos locales), logrando mayor implicación y participación social y, con ello, contribuyendo a incrementar el pres-

5. *E.g.*, Kravaritou, 2011; Paul, 2015; Schipporeit, 2016.
6. Sobre varios aspectos de los localismos en Grecia: Beck, 2020; Beck & Kindt, 2023.

tigio institucional, personal o familiar de los que en cada momento promovieron y costearon las obras necesarias.

En todos estos casos se han manifestado fenómenos de movilidad religiosa, bien en relación con eventuales transformaciones y cambios en la estructura de los propios cultos y de los actos cultuales y rituales allí celebrados, bien en lo que concierne a la participación de grupos de personas, movidos por imperativos tanto devocionales, como de otra índole.

## 1. El santuario panarcádico de Monte Liceo y los *Lykaia*

De entre los cultos y santuarios de referencia panarcádica, destaca, como es bien sabido, el de Zeus *Lykaios*, ubicado en la cumbre del monte Liceo, en la comarca de la Parrhasia, en Arcadia suroccidental.[7] La frecuentación de este lugar a efectos de culto se remonta en época micénica,[8] aunque no se pueden determinar las características de las divinidades aquí veneradas en época tan antigua. Con todo, y a pesar de su posición "descentrada" en el marco geográfico de la Arcadia, el santuario del Monte Liceo se ha erigido en el principal referente étnico-identitario durante el proceso de la etnogénesis arcadia, que, al parecer, tuvo lugar entre al arcaísmo tardío y la incipiente época clásica, entre finales del siglo VI y la primera mitad del siglo V a.C.[9] La principal evidencia consiste en las series monetales con leyenda *Arkadikón*, que, en opinión de algunos, podrían reflejar la existencia de una Confederación arcadia, si bien quedan todavía muchas incógnitas sobre el significado preciso de este término y muchos investigadores han expresado sus dudas. Recientemente, una importante inscripción,[10] de mediados del siglo V a.C., cuya procedencia del Monte Liceo parece plausible,[11] contiene una especie de calendario de actos cultuales a realizar en honor de una veintena de divinidades, algunas

7. Jost, 1985, pp. 179-187.

8. Jost, 2014; Mentzer, Romano & Voyatzis, 2015; Romano & Voyatzis, 2021. Cf. Mahoney, 2020; Roy, 2023.

9. Williams, 1965; De Angelo Laky, 2024; Psoma, 2024.

10. *CGRN* 223. Carbon & Clackson, 2016, con bibliografía anterior; diferentes aspectos del contenido de la inscripción se discuten en Ampolo, 2018; Rosamilia, 2019; Mahoney, 2020; Minon, 2021; Jost, 2021, pp. 177-179; Bianchi, Navarro Martínez & Tentori Montalto, 2022; Roy, 2023. La inscripción ha sido "hallada" en el "mercado" de patrimonio arqueológico expoliado en el Reino Unido y Alemania.

11. Se han expresado dudas sobre su procedencia del Monte Liceo: así, Carbon & Clackson, 2016 (§§ 33 y 98), que piensan en Metidrio, como alternativa a Monte Liceo, debido a la presencia allí de

desconocidas por otras vías. Se trata, probablemente de un intento de regulación de varios actos religiosos arcadios, llevada a cabo por alguna autoridad religiosa o político-religiosa, aparentemente institucionalizada, que surge en esta época como heredera, quizás, del halo del mencionado *Arkadikón*.[12] El calendario afecta a una serie de manifestaciones religiosas, propias, al parecer, de diferentes comunidades arcadias, aglutinándolas bajo un denominador de gestión común.

Sin embargo, el culto y santuario del Monte Liceo se promocionarán de manera excepcional en la década de los sesenta del siglo IV a.C., cuando se convierten en icono de la idea del panarcadismo y en *sancta sanctorum*, con gran proyección interregional, de la recién fundada Liga arcadia (κοινόν Ἀρκάδων; *ca.* 370 a.C.).[13] El considerable esfuerzo de organizar el santuario como referente religioso de la Liga, pasaba por la potenciación de la festividad solemne de los *Lykaia*, que comprendían competiciones agonísticas (carreras de carros, deportes individuales) con participación de competidores de toda Grecia. Se trataba de un organizado intento de revestir de solemnidad los que, según cierta tradición, habrían sido unos de los Juegos más antiguos de Grecia, anteriores incluso a los *Panathenaia*, buscando, así, confirmar ante el mundo la antigüedad del *ethnos* arcadio.[14] "Tradiciones" sobre la autoctonía y la antigüedad de los pobladores de Arcadia no dejaron de cultivarse a lo largo de la Antigüedad, yendo, en ocasiones, mucho más allá del tópico literario, para convertirse en motivo de distinción étnica e instrumento político.[15]

Como en otros lugares de destacada referencia religiosa, también en el santuario del Monte Liceo la atención recibida de forma institucional, la brillantez de los festivales, la cada vez mayor magnificencia de los espacios, así como su vinculación con tradiciones ancestrales y peculiares rituales, que la tradición ha

cultos que están reflejados en la inscripción. Cf. Bianchi, Navarro Martínez & Tentori Montalto, 2022, p. 26.

12. El culto de Zeus *Lykaios* era, en primer lugar, un referente para toda la comarca de la Parrhasia. Con toda probabilidad, el centro que haya ejercido mayor influencia en este santuario, con anterioridad al sinecismo de Megalópolis, era Trapezunte, que parece haber sido el centro político, dotado de rasgos urbanísticos de vanguardia, de una *polis* parrhasia: Karapanagiotou, 2005; Pikoulas, 2009. Cierta tradición mitológica tardía vinculaba al topónimo Trapezunte con Zeus *Lykaios* y su culto a Monte (Apolod., *Bibl.* III 8, 2).
13. Pretzler, 2009; Nielsen, 2015. El culto de Zeus *Lykaios* tendría su reflejo en toda Arcadia e incluso gozaría de reconocimiento fuera de la región.
14. Paus., VIII 2, 1. Los *Lykaia* están recordados ya por Píndaro (*Nem*. X 48; *Ol*. IX 96; XIII 107-108).
15. Cf. Xen., *Hell.* VIII 1, 23-28; Tsiolis, 2006, p. 304.

vinculado con sacrificios humanos y la licantropía,[16] estimulaban la participación popular y la acogida social del culto de Zeus *Lykaios*. El santuario se ha ido monumentalizando y dotando de las infraestructuras necesarias tanto para las prácticas de culto, como para las competiciones agonísticas y para el hospedaje de visitantes y atletas. El declive del santuario en el monte pudo haberse producido paulatinamente debido a circunstancias políticas tales como el quiebro de la Liga arcadia, unos nueve años después de su fundación, y la posterior conversión del santuario en un espacio más dependiente de Megalópolis que de alguna institución política panarcádica. Con todo, los *Lykaia* continuaron celebrándose cada cuatro años a lo largo de todo el siglo IV a.C., con una constante caracterización de varios vencedores como *Arkades*.[17] Este hecho, comparado a la escasez de gentilicios referidos a *poleis* arcadias individuales, deja sospechar la existencia de algún vínculo, aunque no necesariamente político, entre las ciudades que enviaban atletas a estos Juegos.

## 2. El traslado de los *Lykaia* a Megalópolis

A lo largo del siglo III a.C. los festivales en el monte debieron sufrir un deterioro, seguramente debido a los continuos conflictos intrarregionales y a la degradación del santuario de referente panarcádico a megalopolitano. Hacia finales del siglo un decreto ateniense registra un intento de "restauración" de los Juegos *Lykaia*,[18] lo que podría remitir a las iniciativas emprendidas tras la conclusión de la Guerra Social por las ciudades aqueas implicadas en el conflicto, orientadas a restaurar sus festivales y sacrificios religiosas, tal y como nos informa Polibio de Megalópolis.[19] Cabe pensar, que el decreto ateniense, fechable en las postrimerías de la conclusión de la Guerra Social en el año 217 a.C. se haya promulgado precisamente en el marco de dicho contexto. Sin embargo, llama la atención que el interlocutor de

16. Cardete del Olmo, 2006, con bibliografía; Eidinow, 2019.
17. *IG* V² 549-550.
18. *IG* II² 993 (= *IG* II³ 1184, fr. a). El fragmento está fechado "poco después del 217 a.C.". Según la restauración efectuada por Louis Robert el texto rezaría así: Μεγαλοπολιτῶν [ἀποστείλαντος θεωροὺς τοὺς ἐπαγγέλλοντας τὸν ἀγῶνα] / τῶν Λυκαίων στεφαν[ίτην γυμνικὸν καὶ ἱππικὸν ἰσολύμπιον, ὁ δῆ]- / μος εὐχαριστεῖν αὐ[τῶι προαιρούμενος ἐψηφίσατο ἀποδέχεσθαί] / τε τὸν ἀγῶνα καθάπε[ρ ἐπαγγέλλουσιν οἱ θεωροὶ στεφανίτην καὶ] / ἀποστέλλειν θεωρο[ὺς εἰς τὰ Λύκαια τοὺς συνθύσοντας τὴν θυσίαν] / καὶ νῦν δὲ πάλιν ἀπέσ[ταλκεν— οἱ]- / ομένων δεῖν, ἐπειδὴ π[— ] του δίδοσθαι ἆθλα το[ῖς νικῶσιν— ] ὁ δῆμος πάντα Μεγαλ[οπολιτ— , …] / κτλ.
19. Polyb., V 106, 1-2.

los atenienses en esta ocasión, lejos de ser institución panarcádica o aquea alguna,[20] es la propia Megalópolis la que asume, a título individual, el protagonismo del proceso de restauración.[21] La iniciativa de Megalópolis de asumir el proceso de restauración del antaño célebre festival podría ser uno de los síntomas de las fuertes aspiraciones hegemónicas que nutría la ciudad, no solo con respecto a Arcadia, sino en el contexto de toda la Liga aquea, a pesar del golpe sufrido en el año 223 a.C. al ser ocupada y en parte destruida por Cleómenes III de Esparta.[22]

A lo largo de las tres primeras décadas del siglo II a.C. Megalópolis logró desempeñar un papel protagonista en el seno de la Liga arquea, ejerciendo una destacada influencia política, en especial bajo el mando de Filopemen y sus partidarios, entre los que se encontraba la familia de Polibio. Apenas disponemos de información sobre los *Lykaia* durante esta época, pero no cabe duda de que el santuario montano seguía existiendo, al menos en cuanto servía de referente topográfico.[23] Los festivales seguían celebrándose, aunque no se conocen detalles ni se puede determinar si, en algún momento, dejaron de tener lugar en el santuario en el monte, trasladándose en su "sucursal" urbana, en Megalópolis.[24] Cabe recordar, que la ciudad contaba con un "doblete" del santuario montano, ubicado, ya desde su fundación (370 a.C. o poco

20. Una mención a los Ἀρκάδες en su conjunto, que, sin embargo, no parece que tenga un significado atribuible a algún tipo de unión política o étnica institucionalizada (se ha sugerido que, eventualmente, refleje alguna especie de entente religiosa) aparece en *IMagnesia* 38, procedente de Magnesia de Meandro, fechable entorno al año 208 a.C.). El texto, relativo al reconocimiento del culto magnesio de Artemis *Leukophryene*, está rubricado por una ciudad arcadia cuyo nombre no se ha conservado (sin duda Megalópolis) y, a continuación, por una serie de ciudades, calificadas de arcadias (ἄλλοι Ἀρκάδες), a excepción de Antigonea (la antigua Mantinea, renombrada en honor de Antígono Dosón, tras su destrucción y repoblamiento por la Liga aquea; probablemente, ya no se consideraba arcadia por estas fechas, sino, argiva).

21. *IG* II² 993 (= *IG* II³ 1184, fr. a), ll. 1-7 según reconstrucción de Robert: […]υλος Κλέων[ος-- - εἶπεν· ἐπειδή, πρότερόν τε τοῦ δήμου τοῦ] / Μεγαλοπολιτῶν [ἀποστείλαντος θεωροὺς τοὺς ἐπαγγέλλοντας τὸν ἀγῶνα] / τῶν Λυκαίων στεφαν[ίτην γυμνικὸν καὶ ἱππικὸν ἰσολύμπιον, ὁ δῆ]- / μος εὐχαριστεῖν αὐ[τῶι προαιρούμενος ἐψηφίσατο ἀποδέχεσθαί] / τε τὸν ἀγῶνα καθάπε[ρ ἐπαγγέλλουσιν οἱ θεωροὶ στεφανίτην καὶ] / ἀποστέλλειν θεωρο[ὺς εἰς τὰ Λύκαια τοὺς συνθύσοντας τὴν θυσίαν] / καὶ νῦν δὲ πάλιν ἀπέσ[ταλκεν κτλ.].

22. Véase *infra*.

23. *IPArk* 31 (= *IG* V² XXX): A, ll. 5; 26; B, l. 13.

24. *IG* V² 437, l. 20: …, καρυξάτωσαν δὲ [οἱ ἄρχον]τες ἐν τοῖς Λυκαίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις / ἀγῶσι τοῖς στεφανίταις τὰ[ς δεδομέν]ας τιμὰς; cf. *IG* V² 436, l. 7. Ambas inscripciones se datan a finales del siglo II a.C.

después), en el ágora.[25] La sospecha sobre el eventual traslado de la principal festividad de los *Lykaia* en la ciudad, en detrimento de las celebraciones en el monte, surge a raíz de lo que ocurre en época altoimperial, cuando los *Lykaia* se asocian a los *Kaisareia*.[26] Estos habría que vincularlos con el culto imperial, cuyo santuario de referencia debería ubicarse en Megalópolis,[27] tal y como deja entender un testimonio epigráfico en honor de Xenarco, hijo de Onasícrates.[28] Con todo, en palabras de Pausanias, en su época aún seguían realizándose sacrificios ἐν ἀπορρήτῳ en el ya deteriorado altar del santuario en el monte.[29]

## 3. La cuestión de los "dobletes" cultuales de Megalópolis. El desdoblamiento de los cultos de la *chora* en ámbito urbano

Un caso que se puede incluir en las modalidades de movilidad religiosa concierne al traslado de cultos de un lugar a otro bajo forma de "sucursales" o desdobles de los cultos originales. Este es, por ejemplo, el caso del traslado (es decir, la "reproducción") de los cultos de la metrópolis en las colonias, durante el proceso de colonización griega de época arcaica, o del "trasplante" de cultos rurales, dependientes originariamente de entidades preurbanas, en los centros urbanos fundados en el marco de procesos sinecísticos, formativos de algunas *poleis*. De

25. Jost, 1992, pp. 230-231 y 1996, p. 106. En todo caso, cabe señalar, que no existen evidencias arqueológicas explícitas, que confirmen la contemporaneidad entre la creación del "doblete" de Zeus *Lykaios* y el momento fundacional de Megalópolis.
26. Los Λύκαια καὶ Καισάρηα se documentan epigráficamente en época augustea y en el siglo II d.C. (Jost, 1985, p. 185; *IG* V², 515b, l. 31; 463, l. 7.
27. *IG* V², 515b, ll. 28-31: … ἐπὶ δὲ τὸν τῶν Σεβαστῶν, / [ἀνατεθεικέν]αι· ἐπὶ δὲ τὸν τᾶς Κόρας, ὅτι ἐπεσκεύασε. ἔστω δὲ καὶ ἀρχιερεὺς / [τῶν Σεβαστῶ]ν διὰ βίο[υ κ]αὶ γένος α[ὐ]τοῦ, ἀλειτουργήτ[ως] ὑ[πά]ρχων πάσας λι/[τουργίας, καλεῖν] δὲ καὶ ἐς προεδρίαν Ξέναρχον ἔν τε τοῖ[ς Λ]υκαίοις <καὶ> Καισαρήοις. *Contra* Kantirea, 2016, que defiende la ubicación del templo de los *Sebastoi*, prometido por Xenarco, en Licosura, en un intento, poco convincente a mi entender, de trasladar a esta ciudad, dependente de Megalópolis, y a su santuario de Despoina todo el contexto de la inscripción en cuestión, tradicionalmente considerado relativo a Megalópolis.
28. El decreto *IG* V² 515b, expuesto en el santuario de Despoina, en Licosura, está promulgado por los sínedros y el *damos* de Megalópolis, junto con los *negotiatores* romanos activos en esta ciudad: ἐφ' οἷς καὶ πᾶσιν ἔδοξε τοῖς συνέδροις καὶ τ[ῷ δά]/[μ]ῳ [κ]αὶ Ῥωμαίοις τοῖς πραγματευομένοις ἐ[ν Με]/[γάλ]ᾳ πόλει εὐχαριστοῦντας ἐπαινῖν Ξέναρχον Ὀνασικ[ρά]/[τεος …]; cf. l. 25: ἁ π]όλις τῶν Μεγαλοπολιτᾶν. Un segundo decreto (515c), emitido por "los licurasios" (l. 1: δόξαντα Λυκουρ[ασίοις) sólo se limita a expresar el agradecimiento de estos hacia Xenarco, sin enumerar las evergesías de éste.
29. Paus., VIII 38, 7. No obstante, no han aparecido indicios arqueológicos en esta dirección.

este segundo caso disponemos del interesantísimo paradigma en la ciudad de Megalópolis, fundada *ex nihilo* en algún momento entre 370 y 368 a.C.[30] Se ha defendido, con razón, que, en el contexto de la fundación de esta ciudad, los argumentos religiosos se emplearon abundantemente para apoyar un ambicioso proyecto sociopolítico, basado en el sinecismo y la urbanización, que se adscribía en el proyecto, más amplio, de la formación de un Estado "federal" panarcádico. El sinecismo, supuso el traslado, supuestamente voluntario, aunque a veces forzoso, de parte de los habitantes de numerosas κῶμαι de la comarca, según la terminología empleada por las fuentes (aunque en al menos un caso nos encontramos ante una entidad del rango de πόλις). El proceso sinecístico se ha servido de la revalorización de cultos tradicionales de la región, convirtiéndolos en herramientas de cohesión y credenciales legitimadoras de la nueva situación. Destaca, en este contexto, la creación de los que la historiografía moderna tiende a denominar "dobletes", reproducciones urbanas de cultos rurales de los centros presinecísticos. No cabe duda, que en muchos casos los cultos implantados a Megalópolis han sido resultado de este proceso de desdoble. Sin embargo, esta aparente facilidad de lectura a la que se prestan ha inducido a generalizaciones, que no parecen justificadas en todos los casos. El fenómeno de los "dobletes" ciertamente existió, ya que algunos cultos megalopolitanos parecen responder bien a ese modelo: este podría ser el caso de Hermes *Akakesios*,[31] originario de Acacesio, cerca de Licosura, y probablemente el culto panarcádico de Zeus *Lykaios*, venerado en el Monte Liceo, cuyo santuario, aunque fuese gestionado por el *Arkadikón*, el *ethnos* de los parrhasios o la *polis* parrhasia de Trapezunte, no se vincula con una entidad presinecística concreta, antes de la fundación de Megalópolis. Sin embargo, numerosos casos de pretendidos dobletes cultuales, que se hacen remontar a cultos originarios de alguno de los centros presinecísticos, deben, en realidad, su presencia en Megalópolis ya no a la política religiosa megalopolitana del momento de su fundación, sino a otras circunstancias, fechables, incluso, en épocas posteriores a la fundacional.[32]

30. Moggi, 1974; Cardete del Olmo, 2005.

31. Paus., VIII 27, 4 y 36, 10.

32. Algún investigador ha propuesto, innecesariamente, vincular el culto megaloplitano de la Μήτηρ θεῶν (Paus., VIII 30, 4) al de la Μεγάλη Μήτηρ de Licosura (Paus., VIII 37, 2; Jost, 1985, pp. 194-195 y 523). Entre los cultos urbanos que presentan problemas a la hora de caracterizarlos como "dobletes" creados en el momento fundacional cabe señalar el de Pan *Sinoeis*, que sí podría vincularse al Monte Liceo, pero también con Figalía, al igual que el de Apolo *Epikoureios*, cuya

El "sinecismo" y "urbanización" de determinados cultos de los centros presinecísticos por medio de su duplicación en la ciudad parece una fórmula relativamente cómoda, con miras y expectativas de lograr mantener cohesionada población trasladada a la nueva ciudad y convertida en el cuerpo cívico de Megalópolis. Sin embargo, la fórmula podría presentar diferentes variables, si se considera la continuidad y prevalencia de algunos cultos agrestes sobre sus "dobletes" urbanos. En principio, los "dobletes" invitan a ser explicados como desdobles de los cultos de la *chora* y no como el traslado "real" de estos en la ciudad, borrando sus fiestas y sedes originarias. Aun así, el abandono del medio rural, precipitado o paulatino, terminaba por comprometer las pautas y ritos tradicionales y originarios, así como a algunos santuarios agrestes o ubicados en los centros precinecísticos más endebles. Sin embargo, los más vigorosos de los cultos rurales desdoblados en la ciudad, mantenían o, incluso, incrementaban su vitalidad en los santuarios de la *chora*,[33] mientras sus "dobletes" urbanos tenderían, con el tiempo, a evolucionar hacia formas más acordes a la religiosidad urbana, logrando, en algunos casos, a encajar bien en el nuevo contexto.[34] En ello podrían contribuir muchos factores, entre los

estatua había sido trasladada a Megalópolis desde el santuario figalio de Basas: ambos cultos, especialmente el segundo, están sujetos a la cuestión de la participación o no de Figalía en el sinecismo de Megalópolis (Figalía era ya *polis* en el momento de la fundación de Megalópolis). Dificultades de ser considerado como "doblete" presenta, así mismo, el culto de Asclepio *Pais*, que guarda relación con Télpusa (Paus., VIII 25, 11), ciudad ajena al sinecismo de Megalópolis. El culto de las Grandes Diosas se ha considerado originario de Bathos, al ubicar allí Pausanias (VIII 29, 1) la celebración de misterios dedicados a estas diosas (Bather & Yorke, 1892-1893; Jost, 1994). En este caso, como señala Madeleine Jost (2003, p. 156), es razonable vincular la ceremonia bienal local con antiguas divinidades de la naturaleza, al estar relacionada con el fenómeno natural del fuego espontaneo, surgido del manantial. Así mismo, Kyle Mahoney (2024, p. 351) ve una conexión genuina en la yuxtaposición de los misterios de las Grandes Diosas en Bathos asociados al manantial ardiente, fenómeno debido a la presencia de un potente yacimiento de lignito en la zona, por un lado, y la representación de la ninfa *Antrakía* en la *trapeza* del santuario de las Grandes Diosas en Megalópolis, por otro. Sobre el culto de las Grandes Diosas en el santuario urbano, véase *infra*.

33. Las consecuencias del sinecismo en el ámbito rural deberían ser más complejas que el mero abandono de los mismos. Véase Roy, Owens & Lloyd, 1988.

34. Sobre la cuestión en general, Rüpke, 2020b, que investiga cómo cambios importantes en la esfera religiosa se explican mejor desde la perspectiva de una dialéctica entre la vida urbana y la religión. Con frecuencia, ciertas características de los cultos antiguos, más que inherentes a los mismos, son el resultado de efectos y usos específicos del espacio en el que venían practicados y sus bases sociales y cognitivas. Sobre cuestiones de la *polis religion*, entre otros: Sourvinou-Inwood, 1988 y 1990; Kindt, 2009; Rüpke, 2011 y 2020a; Harrison, 2015; Parker, 2018.

que cabe señalar la atracción que ejercía un determinado culto sobre la población presinecística ya antes del sinecismo, la adaptabilidad del culto en el medio urbano y a las exigencias religiosas de los moradores de la ciudad, o al empuje otorgado a un determinado culto con la puesta en marcha de iniciativas de recuperación de sus rasgos originales, o, al contrario, la renovación, actualización o introducción de innovaciones cultuales orientadas a incrementar su prestigio. Huelga decir, que la inversión de la ciudad o de privados en obras arquitectónicas, artísticas o de otra índole, para acompañar este tipo de actuaciones pías, contribuirían a conseguir el efecto deseado.

Cabría, también suponer, que los "dobletes" podrían haber servido como referentes para la ordenación de la población en el tejido urbano y la división del cuerpo cívico, si bien no se dispone de evidencias en este sentido. Esta posibilidad no ha sido planteada para el caso de Megalópolis.[35] Podría argumentarse, que los nuevos ciudadanos megalopolitanos procedentes de las distintas aldeas, se distribuyesen en el espacio urbano en función, precisamente, de su procedencia y, es igualmente probable que, a partir de esta locación se generara la división de la ciudad en tribus, aunque esto no se refleje en los nombres de estas. Existen, naturalmente importantes casos, como el de la Atenas cliténica, en los que la división por tribus no se hace en función del lugar de procedencia (o de nacimiento) de los ciudadanos. En Megalópolis conocemos los nombres de seis tribus, gracias a las inscripciones grabadas en las proedrías del teatro, que señalan la división del *koilon* en cuñas a efectos probablemente asambleares.[36]

Con todo, en su evolución diacrónica, las características de los cultos megalopolitanos ponen de manifiesto, que, en el contexto religioso, el control social sobre la población sinecisada no se ejerció exclusivamente (ni predominantemente) a través de reproducciones de los cultos aldeanos. Junto a ellos se han introducido en la ciudad cultos no tradicionales, caso del de Zeus Soter,[37] de los cultos cívicos de carácter urbano (Atenea *Polias*, Hera *Teleia*) o la triple Afrodita (*Ouranía*,

35. En relación con el fenómeno de réplicas cultuales en otros casos de sinecismos, véanse, entre otros, Kravaritou, 2011 (Demetrias); Paul, 2015 (Rodas); Zachhuber, 2024 (Rodas); Schipporeit, 2016.

36. Los nombres de algunas tribus megalopolitanas, que aparecen grabadas en las *prohedríai* del teatro, están registrados en las inscripciones *IG* V$^2$ 450 (siglos III-II a.C.) y 451 (época adrianea). Las de la serie má antigua son Ἀρκαδισία, Ἀπ̣[ο]λλωνία, Παναθαναία, Ἡρακλεία, Πανία e [Λυ]καία. De los nombres de las tribus más recientes se conservan los de las tribus Μαιναλίων, Λυκαειτῶν, Παρρασίων, Πανιατῶν, Ἀπολλω[νια]τῶν.

37. Corso, 2005.

*Pandemos* y anónima), así como la larga serie de cultos, recordados por Pausanias, que tampoco parecen presentar características especiales como para asociarlos con cultos concretos del territorio.[38] Resulta, así, que no se buscaba simplemente reproducir celosamente *in urbe* la geografía cultual del territorio, sino que, recontextualizando los cultos tradicionales en un nuevo marco de *urban religion*, se aspiraba a "reeducar" la ciudadanía en materia religiosa, al fin de conseguir su "urbanización" integral, efectiva y duradera. Más tarde, especialmente en época helenística, se han ido adoptando nuevos cultos, ajenos a las tradiciones locales, o se han introducido elementos cultuales de pátina panhelénica, actualizando el paisaje religioso de la ciudad y respondiendo a las necesidades sociales de cada momento.

## 4. El traslado a Megalópolis de los *xoana* de Trapezunte

Un caso especial de traslado de objetos de culto a Megalópolis concierne a los *xoana* trapezuntios de Hera, Apolo y las Musas. Trapezunte se había opuesto participar al sinecismo de Megalópolis y termino por sufrir la violenta reacción de la Liga arcadia y sus aliados tebanos, que supuso, además de masacres y destrucciones, la expulsión de Arcadia de los habitantes supérstites. Trapezunte, considerada hasta hace poco por la historiografía como un centro menor, similar a los demás centros que se vieron implicados en el sinecismo de Megalópolis,[39] se ha revelado ser, en cambio, un gran centro

38. Culto común de Heracles y Hermes, venerados en un templo junto al estadio; el Heracles, Apolo y las Musas, en la misma zona; el de Ares, al que se dedica un altar; el de Dioniso, en el estadio; el de Asclepio e Higea; el de los Dioses *Ergatai* Atenea y Apolo; y los de Heracles, Hermes e Ilicia, todos sin prototipos conocidos *in rure*. Igualmente, el culto de Ártemis *Agrotera* fundado por el tirano Aristodamo en el siglo III a.C., tampoco responde al modelo del "doblete".

39. Pausanias (VIII 27, 5) habla de ἄστη τὰ ἀρχαῖα al referirse a las antiguas entidades precinecísticas de liceatas, tricolonios, licosurios (licurasios en las fuentes epigráficas) y trapezuntios: Λυκαιᾶται δὲ καὶ Τρικολωνεῖς καὶ Λυκοσουρεῖς τε καὶ Τραπεζούντιοι μετεβάλοντο Ἀρκάδων μόνοι, καὶ—οὐ γὰρ συνεχώρουν ἔτι τὰ ἄστη τὰ ἀρχαῖα ἐκλιπεῖν. Por su parte, Diodoro de Sicilia (XV 94, 1-3) sitúa los acontecimientos del intento de secesión en el año 361 a.C. un año después de la batalla de Mantinea y unos ocho o nueve años después de la fundación de Megalópolis. Diodoro caracteriza los centros presinecísticos como περιοικοῦσαι πόλεις, en una ocasión, y como πολίσματα, en otra: κατὰ δὲ τὴν Πελοπόννησον τοῖς Ἀρκάσι γενομένης εἰρήνης κοινῆς μετὰ τὴν ἐν Μαντινείᾳ μάχην, ἐνιαυτὸν μόνον ἐμμείναντες τοῖς ὅρκοις πάλιν κατέστησαν τὸν πόλεμον. ἐν μὲν γὰρ τοῖς ὅρκοις ἦν γεγραμμένον ἑκάστους εἰς τὴν ἑαυτῶν ἀπιέναι πατρίδα μετὰ τὴν μάχην, εἰς δὲ τὴν Μεγάλην πόλιν ὑπῆρχον αἱ περιοικοῦσαι πόλεις μετῳκισμέναι καὶ δυσχερῶς φέρουσαι τὴν ἐκ τῆς πατρίδος μετάστασιν. διόπερ αὐτῶν ἐπανελθόντων εἰς τὰς προγεγενημένας πόλεις, οἱ Μεγαλοπολῖται συνηνάγκαζον ἐκλιπεῖν τὰς πατρίδας. διὰ δὲ ταύτην τὴν αἰτίαν γενομένης διαφορᾶς, οἱ μὲν ἐκ τῶν πολισμάτων ἠξίουν αὐτοῖς βοηθεῖν Μαντινεῖς καὶ τῶν ἄλλων Ἀρκάδων τινάς, ἔτι δὲ Ἠλείους καὶ

de tipo plenamente urbano, lo que pone de manifiesto los riesgos que se corren ante una excesiva dependencia de las escasas alusiones de las fuentes escritas y la tendencia de simplificar o generalizar su interpretación. La arqueología ha puesto de manifiesto, en este caso, que Trapezunte era un importante centro urbano amurallado, planificado a la manera hipodamea, aunque no se han producido hallazgos relativos al ágora o a alguna de las puertas. Su fundación se remontaría al menos a mediados del siglo V a.C., varias décadas antes de la fundación de Megalópolis.[40] Al parecer, durante cierto lapso de tiempo, Trapezunte había emergido como el referente principal de una formación estatal (*polis*), predecesora del estado megalopolitano, que probablemente se extendía por toda la comarca de la Parrhasia.[41] Es evidente que las circunstancias políticas que habían llevado a la fundación de un estado parrhasio, con sede en Trapezunte, en el siglo V a.C. y a las que terminaron conduciendo a la fundación de Megalópolis, entorno al año 370 a.C. eran diferentes y antagónicas. La presencia en el santuario megalopolitano de los *xonana* arrebatados a los trapezuntios sabe más a trofeo, que a manifestación de consenso entre lo presinecístico y la nueva realidad urbana (y estatal) de Megalópolis y delata motivaciones políticas detrás del acto de la movilidad de las efigies religiosas.

Cabe recordar aquí, que estos *xoana* trapezuntios vistos por Pausanias en Megalópolis, no pueden ser interpretados como "dobletes" de cultos de un centro presinecís-

τοὺς ἄλλους τοὺς μετεσχηκότας τοῖς Μαντινεῦσι συμμαχίας: οἱ δὲ Μεγαλοπολῖται τοὺς Θηβαίους παρεκάλουν συμμαχεῖν. οἷς ἀπέστειλαν συντόμως ὁπλίτας μὲν τρισχιλίους, ἱππεῖς δὲ τριακοσίους, ὧν τὴν στρατηγίαν εἶχε Παμμένης. οὗτος δὲ παρελθὼν εἰς Μεγάλην πόλιν, καὶ τῶν πολισμάτων ἃ μὲν ἐκπορθήσας, ἃ δὲ καταπληξάμενος, συνηνάγκασεν εἰς τὴν Μεγάλην πόλιν μετοικῆσαι. καὶ τὰ μὲν περὶ τὸν συνοικισμὸν τῶν πόλεων ἐπὶ τοσοῦτο ταραχῆς ἐλθόντα ἔτυχεν ἐνδεχομένης καταστολῆς. Cf. Moggi, 1974; Tsiolis, 2006, pp. 308-310.

40. Anna V. Karapanagiotou, directora de las excavaciones de urgencia realizadas entre 1998 y 2001 en Kyparisia, en el marco de la explotación minera de lignita, propiedad de la Empresa Pública de Electricidad (DEI), es propensa a identificar el sito Trapezunte, más que con Basilis, lo mismo que Yannis Pikoulas (Karapanagiotou, 2005 y 2010; cf. Pikoulas, 2009); otros, en cambio, piensan en Basilis (Zingg, 2016). La mayoría de los viajeros del siglo XIX, identificaban Kyparisia con Basilis, aunque sin base argumental sólida. Las excavaciones de Arthur G. Bather y Vincent W. Yorke (Bather & Yorke, 1892-1893) sacaron a la luz bloques de caliza moldurados (¿de época arcaica?) que habrían formado parte de bases de estatuas, así como un vaso de bronce del siglo V a.C. y algunos fragmentos de cerámica de figuras rojas. En opinión de Madeleine Jost (1985, pp. 170-171), estos hallazgos serían suficientes para hacer verosímil la localización de Basilis en Kyparisia.

41. Pikoulas, 2009.

tico.[42] Los *xoana* en cuestión se exponían delante de la entrada del templo de Afrodita *Machanitis* (culto no documentado fuera de Megalópolis), ubicado en el propio *hieron* de la diosa, que, a su vez, se encontraba en el interior del recinto del santuario de las Grandes Diosas. En el templo, Afrodita *Machanitis* disponía de un *xoanon*-acrólito y su paredro, Hermes, contaba, en cambio, con una estatua de madera, ambas realizadas por el escultor helenístico Damofón de Mesene.[43] Se observa como la información proporcionada por Pausanias genera una cuestión cronológica, al asociar los *xoana* de Trapezunte, centro que ha sido abandonado tras los acontecimientos violentos del siglo IV a.C., con el templo de Afrodita *Machanitis*, que, sin embargo, debe la creación de sus estatuas de culto a un escultor de época helenística. Además, este templo se ubicaba en el interior del santuario mayor dedicado a las Grandes Diosas Deméter y Kore *Soteira*, donde también se encontraba el templo principal de éstas, que debe igualmente sus estatuas de culto al mismo escultor, Damofón de Mesene. Más que a un traslado de las estatuas trapezuntias a Megalópolis unos dos siglos después de los acontecimientos sangrientos arriba mencionados, se trataba, con toda probabilidad, de un reposicionamiento de los *xoana* arrebatados antaño a los trapezuntios, en el marco de un programa de renovación de los espacios cultuales del santuario de las Grandes Diosas en época helenística.

## 5. La eleusinización de un antiguo culto local. Las Grandes Diosas de Megalópolis

El culto de las Grandes Diosas (Deméter y Core *Soteira*) de Magalópolis[44] es, al parecer, originario de Bathos, localidad del entorno de Trapezunte.[45] Se desconoce

42. Paus., VIII 31, 5: ἔστι δὲ ἐντὸς τοῦ περιβόλου τῶν Μεγάλων θεῶν καὶ Ἀφροδίτης ἱερόν. πρὸ μὲν δὴ τῆς ἐσόδου ζόανά ἐστιν ἀρχαῖα, Ἥρα καὶ Ἀπόλλων τε καὶ Μοῦσαι ταῦτα κομισθῆναί φασιν ἐκ Τραπεζοῦντος.

43. Paus., VIII 31, 5: ἔστι δὲ ἐντὸς τοῦ περιβόλου τῶν Μεγάλων θεῶν καὶ Ἀφροδίτης ἱερόν (…), ἀγάλματα δὲ ἐν τῷ ναῷ Δαμοφῶν ἐποίησεν Ἑρμῆν ξύλου καὶ Ἀφροδίτης ζόανον: καὶ ταύτης χεῖρές εἰσι λίθου καὶ πρόσωπόν τε καὶ ἄκροι πόδες. τὴν δὲ ἐπίκλησιν τῇ θεῷ Μαχανῖτιν ὀρθότατα ἔθεντο ἐμοὶ δοκεῖν: Ἀφροδίτης τε γὰρ ἕνεκα καὶ ἔργων τῶν ταύτης πλεῖσταί μὲν ἐπιτεχνήσεις, παντοῖα δὲ ἀνθρώποις ἀνευρημένα ἐς λόγους ἐστίν.

44. Paus., VIII 31, 1-8. Sobre el carácter eleusino del culto, Jost, 1985, pp. 340-345 y 1994; Tsiolis 2002; 2004; 2006.

45. Sobre la *teleté* de las diosas en Bathos, Paus., VIII 29, 1: καὶ αὖθις ἐπὶ τὸν Ἀλφειὸν ἐν ἀριστερᾷ καταβαίνοντι ἐκ Τραπεζοῦντος, οὐ πόρρω τοῦ ποταμοῦ Βάθος ἐστὶν ὀνομαζόμενον, ἔνθα ἄγουσι τελετὴν διὰ ἔτους τρίτου θεαῖς Μεγάλαις. En el paraje Bathy Revma (Βαθύ Ρέμα) de Mavriá, han aparecido, en una limitada excavación del siglo XIX, cerámica de figuras negras, cientos de

el momento en el que el culto fue implantado en Megalópolis, que pudo haber ocurrido bien en el marco de la fundación de la ciudad o más tarde. Una de las características más destacables de este culto es el carácter eleusino de la τελετή que se celebraba en el santuario urbano de las diosas, lo que sugiere atribuir rasgos eleusinos también al culto. En este caso no se trataría simplemente de una "sucursal" urbana de un santuario rural, sino de una consciente adaptación de un culto tradicional a inquietudes religiosas de pátina panhelénica y mistérica. Cabría pensar que en la eleusinización de este culto demetriaco se refleja la ideología de las élites terratenientes locales y, con toda probabilidad, coincide con la monumentalización del santuario urbano de las diosas. Dicha monumentalización, en la que intervino el escultor Damofón de Mesene, tuvo lugar en la primera mitad del siglo II a.C. De haberse tratado de un "doblete", introducido durante la fase fundacional de la ciudad, habría experimentado una profunda trasformación en época helenística.[46]

Respecto a este culto, Pausanias omite vincularlo con el del Bathos o con algún otro culto de la *chora* megalopolitana. En cambio, destaca el carácter eleusino de la *teleté* que se celebraba en el santuario y hace referencia a un espacio o edificio en el que dicha *teleté* tendría lugar. Sin embargo, lo que más llama la atención es la mención que hace el Periegeta a los fundadores de *teleté* de inspiración eleusina, cuyas efigies se exhibían en un local en el interior del santuario. El análisis prosopográfico, basado en evidencias epigráficas, sugiere sospechar que dos de los cuatro responsables de la eleusinización recordados por Pausanias (o, en alternativa, al menos uno de ellos y su padre) era(n) contemporáneo(s) de Damofón de Mesene, siendo, por tanto, la introducción de la *teleté* eleusina un acontecimiento fechable en época helenística.[47]

---

pequeños vasos y lámparas, varias figurillas de terracota de figuras femeninas o animales, fechables en época acaicas y clásica, así como algunos exvotos de bronce, uno de los cuales, con forma de toro, lleva la inscripción IEP (Bather & Yorke, 1892-1893). En opinión de los arqueólogos que realizaron la excavación, así como de la investigación más reciente (Jost, 1985, p. 170), y a pesar de la falta de vestigios arquitectónicos, estos objetos invitan a reconocer en este espacio un santuario de culto femenino, con toda probabilidad de carácter demetríaco. En consecuencia, cabría asociar este lugar con el culto de las Grandes Diosas a Bathos, mencionado por Pausanias, lo que implicaría la preexistencia del culto rural con respecto al culto urbano de Megalópolis.

46. Sobre el carácter eleusino del culto ya desde el siglo IV a.C., Jost, 1994; *contra*, Tsiolis 2002; 2004; 2006, donde se defiende la eleusinización en época helenística.

47. La hipótesis que sugiere fechar la actividad de Damofón en la primera mitad del siglo II a.C., a partir de datos prosopográficos, epigráficos e históricos, ha sido formulada en Tsiolis, 2002; cf. Tsiolis, 2018.

Fuera el culto de las Grandes Diosas un "doblete" implantado en Megalópolis desde Bathos durante la década de los años sesenta del siglo IV a.C. y posteriormente modificado con la introducción de elementos eleusinos, o, en cambio, un culto "diseñado" sobre el patrón eleusino en época helenística, a partir de un estímulo religiosos tradicional, su adaptación al modelo eleusino invita a la reflexión. Las expectativas de la adopción de dicho modelo por parte de Megalópolis enlazaban seguramente con el prestigio universal del préstamo eleusino y su comprobada eficacia en el contexto socio-religioso. Esto debería constituir una de las principales razones que condujeron a la transformación de un culto local, a un culto adaptado a la realidad urbana de la época en la que la transformación en cuestión tuvo lugar. Sin embargo, no hay que descartar *a priori* otras posibles causas entre las que condujeron a eleusinización del culto. En ese sentido, no parece descabellado pensar, que la decisión de enriquecer el panorama de los cultos demetríacos locales, inyectando una nueva esencia conceptual y un nuevo envoltorio ritual, más que consecuencia de un simple gusto por seguir la "moda" religiosa, podría significar que hubo otras motivaciones que inspiraron un proyecto de reconfiguración del sistema cultual existente. Aparte del enorme prestigio universal del culto eleusino, que facilitó su adopción por muchos centros griegos, y las características de la religiosidad griega de época helenística, que favorecían orientaciones religiosas de tipo mistérico, la iniciativa de eleusinizar las Grandes Diosas en Megalópolis, emprendida por exponentes de destacadas familias locales, podría enlazar con la situación social, política y económica de la Megalópolis contemporánea. Por ello, resulta conveniente fijar la mirada, precisamente, hacia la sociedad megalopolitana de la época e intentar establecer lazos entre ella y el nuevo préstamo religioso.

Los años entre las décadas finales del siglo III a.C. y las tres primeras décadas del siguiente constituyen uno de los períodos más complejos y convulsos para la ciudad arcadia. La sociedad local, preeminentemente agraria, se encontraba fuertemente dividida y en un clima de constante conflicto interno ya desde las postrimerías de la capitulación y destrucción parcial de Megalópolis por obra del rey Cleómenes III de Esparta, en el año 223 a.C. Los efectos de este traumático acontecimiento pusieron de manifiesto los serios problemas demográficos y sociales por los que atravesaba Megalópolis incluso antes de la ocupación espartana.[48] Tampoco la postura de los megalopolitanos ante la oferta de negociaciones avanzada por Cleó-

48. Polibio (Polyb., II 55, 2) atribuye los problemas demográficos de Megalópolis a las bajas sufridas por el ejército megalopolitano en sendos enfrentamientos previos con tropas espartanas.

menes, una vez capturada la ciudad, ha sido unánime, lo que podría dejar entrever tensiones entre la ciudadanía. Algunos aristócratas, que permanecieron a Megalópolis, renunciando a huir a Mesene junto con el grueso de los ciudadanos y el ejército, se mostraron dispuestos a negociar la devolución de la ciudad. Las propuestas de Cleómenes las llevaron hasta Mesene dos enviados megalopolitanos del rey espartano, Lisandridas y Teáridas (éste, probablemente, el abuelo de Polibio), sin embargo, Filopenen no les permitió exponer las propuestas cleoménicas. Ante esta actitud, Cleómenes respondió con la destrucción de la ciudad ocupada.[49]

La crispación social en Megalópolis se percibe también con claridad en las postrimerías de la batalla de Selasia (222 a.C.), en pleno debate interno sobre la reconstrucción de Megalópolis y la adopción de una nueva constitución.[50] Los ciudadanos menos acomodados reclamaban una reducción del recinto amurallado para garantizar su defendibilidad, la repoblación de la ciudad con nuevos habitantes y el reparto de la tercera parte de las tierras para sustentar el proyecto repoblador (y, quizá, para redistribuirlas a los megalopolitanos necesitados). Estas propuestas no prosperaron, ante la negativa de los más acomodados. Finalmente se llegó a una reconciliación, por intervención de Arato de Sición, si bien no hubo concesiones por parte de los terratenientes, ni acudieron repobladores a la ciudad y tampoco se modificó el perímetro amurallado. La constitución controvertida de Prítanis, apoyada por la aristocracia latifundista entró, al parecer, en vigor. Todo lo anterior invita a considerar que la situación social en Megalópolis era más grave de cuanto admite Polibio, interesado personalmente en silenciar ciertas facetas del problema, al pertenecer su familia y el personalmente a esta clase de aristócratas contrarios a cualquier reforma popular.

La reconstrucción de Megalópolis fue lenta y llena de dificultades. A los problemas económicos[51] se sumaron las incursiones de etolios e ilirios[52] y la presión del rey Licurgo de Esparta[53] (219 a.C.), hasta que la intervención de Filipo V de

49. Habida cuenta de la trascendencia del mensaje social de la política de Cleómenes III, por un lado, y la división social de Megalópolis (como ésta emerge a través de los acontecimientos inmediatamente sucesivos a la ocupación de la ciudad), por otro, se pone de manifiesto cómo parte de la ciudadanía de Megalópolis veía con simpatía las reformas sociales introducidas por el rey en Esparta.
50. Polyb., V 93, 1-10.
51. Polyb., V 93, 3-4
52. Polyb., IV 25, 4; 60, 3.
53. Polyb., IV 37, 6; 60, 3.

Macedonia contra Esparta (218 a.C.) y la conclusión de la Guerra Social (217 a.C.) aliviaron, momentaneamente, a los megalopolitanos. La presión espartana volvió a hacerse sentir con el arrebato de territorios fronterizos (209 a.C.) y, posteriormente, con la actividad de Nabis, que culminó en un prolongado asedio de Megalópolis (200 a.C.).[54] Esta situación, unida a los posteriores acontecimientos de la II Guerra macedónica y los enfrentamientos de los aqueos con Nabis, explican, en parte, la lentitud de la reconstrucción de Megalópolis, que aún en el 188 a.C. no estaba concluida.[55]

En este clima demográfico, social, político y geopolítico, la aristocracia terrateniente local optó por introducir los misterios eleusinos, asociándolos a tradiciones locales, una forma nueva de gestionar el vínculo religioso entre la sociedad megalopolitana y los *sacra* de componente agrario. Más allá de motivaciones relacionadas con la búsqueda de prestigio, inherente al culto eleusino y patente en la monumentalidad del santuario megalopolitano en su nueva configuración, no se perciben razones políticas o propagandísticas "nacionalistas" en la eleusinización del culto y la monumentalización del santuario. En cambio, la iniciativa parece transmitir un mensaje de carácter social, que refleje, en contexto urbano, el punto de vista de los terratienientes, prestos en sustituir un culto agrario tradicional y popular, por una elaborada versión eleusina. Al contrario, en la cercana Licosura, *polis* dependiente de Megalópolis, el culto de Despoina y Deméter ha mantenido su pátina autóctona, a pesar de la monumentalización del santuario, desvelando la voluntad de exaltar los valores religiosos locales.[56] La introducción de los misterios eleusinos en Megalópolis, promovida por las familias aristocráticas, parece que constituía una maniobra más en el intento de reconducir una situación social para ellas complicada.

54. Plut., *Phil.* XIII.

55. Liv., XXXVIII 34; Plut., *Phil.* XIV 4.

56. Sobre el estatuto político de Licosura, Tsiolis, 2002. De entre los estudios más recientes dedicados a distintos aspectos del santuario y culto licurasios, véanse, además de las diferentes aportaciones en *Ktema*, 33, 2008; Aston, 2011b; Hollinshead, 2015, pp. 55-56 (escalinata lateral al sur del templo); Kantirea, 2016 (evérgetas de época altoimperial e hipótesis sobre la existencia de un templo de culto imperial en Licosura; cf. *supra*, n. 28); Tsiolis, 2018 (hipótesis sobre las κορητεῖα de Licosura); Palamidis, 2018 (invención del culto en el siglo IV a.C.); Casà, 2019 (escalinata al sur del templo); Jost & Palamidis, 2020 (datación del culto); Dimopoulou, 2022a (convincente propuesta de reconstrucción del grupo escultórico de Damofón e hipótesis sobre la función del espejo colocado en el templo y mencionado por Pausanias) y 2022b (visita de Pausanias al santuario); Lo Monaco, 2024 (novedosa propuesta relativa al desarrollo del ritual mistérico, de dos días de duración); cf. Forsén, 2016 (Artemis-Despoina en Lykoa-Arajamites).

## Bibliografía

Alcock, Susan E. & Osborne, Robin (eds.) (1994). *Placing the Gods Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*. Oxford: Clarendon Press.

Ampolo, Carmine (2018). Un nuovo documento sull'uso delle armi durante feste greche. En Graells i Fabregat & Longo, 2018, pp. 21-24.

Aston, Emma (2011a). Mixanthrôpoi. *Animal-Human Hybrid Deities in Greek Religion*. Kernos suppl., 25. Lieja: Presses universitaires de Liège.

Aston, Emma (2011b). The Fallacy of Arcadia. En Aston, 2011a, pp. 235-254.

Bather, Arthur G. & Yorke, Vincent W. (1892-1893). Excavations on the Probable Sites of Basilis and Bathos. *Journal of Hellenic Studies*, 13, pp. 227-231.

Beck, Hans (2020). *Localism and the Ancient Greek City-State*. Chicago: The University of Chicago Press.

Beck, Hans & Funke, Peter (2015). *Federalism in Greek Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Beck, Hans & Kindt, Julia (eds.) (2023). *The Local Horizon of Ancient Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bianchi, Irene, Navarro Martínez, Vivian L. & Tentori Montalto, Marco (2022). Calendario sacrificale dall'Arcadia. *Axon*, 6.1, pp. 7-46.

Caminneci, Valentina, Parello, Maria C. & Rizzo, Maria S. (eds.) (2019). Theaomai. *Teatro e società in età ellenistica. Atti delle XI giornate gregoriane (Agrigento, 2-3 dicembre 2017)*. Florencia: All'Insegna del Giglio.

Carbon, Jan-Mathieu & Clackson, James P.T. (2016). Arms and the Boy. On the New Festival Calendar from Arkadia. *Kernos*, 29, pp. 119-158.

Cardete del Olmo, Mª Cruz (2005). El sinecismo de Megalópolis y la creación de la Confederación Arcadia. *Studia Historica. Historia Antigua*, 23, pp. 293-311.

Cardete del Olmo, Mª Cruz (2006). El sacrificio humano. Víctimas en el monte Liceo. *Ilu*, 11, pp. 93-115.

Carlier, Pierre (ed.) (1996). *Le IVe siècle av. J.-C. Approches historiographiques*. París: De Boccard.

Casà, Nicola (2019). *Theatron*, *dromena*, *deiknumena* e misteri. La gradinata nel santuario di Despoina a Lykosoura. En Caminneci, Parello & Rizzo, 2019, pp. 83-88.

Corso, Antonio (2005). The Triad of Zeus *Soter*, Artemis *Soteira* and Megalopolis at Megalopolis. En Østby, 2005, pp. 225-230.

Cosmopoulos, Michael (ed.) (2003). *Greek Mysteries. Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. Londres & Nueva York: Routledge.

Damigos, Stelios, Iossif, Panagiotis P., Kaklamani, Olga & Stoyas, Yannis (eds.) (2024). *Memory and Impression. Walking through Loci and Images of the Peloponnese. Proceedings of the International Colloquium (Tegea, December 12-13, 2019)*. Atenas: Benaki Museum & KIKPE.

Dasen, Veronique (ed.) (2021). *Éros en jeu (1)*. París & Atenas: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales & Daedalus.

De Angelo Laky, Lilian (2024). The Arkadian Coins and the Sanctuary of Zeus on Mt. Lykaion as Evidence of Ethnical and Political Identities during the Classical Period. En Damigos *et al.*, 2024, pp. 145-164.

Dimopoulou, Sotiria (2022a). *Die Kultbildgruppe im Heiligtum der Despoina zu Lykosura*. Baden-Baden: Ergon.

Dimopoulou, Sotiria (2022b). Pausanias. Traveller, Pilgrim, Journalist or Researcher of Antiquity? The Case of Lycosura and the Visit to the Temple of Despoina in Arcadia. En Mauro, Chapinal Heras & Valdes Guía, 2022, pp. 171-186.

Eidinow, Esther (2019). Consuming Narratives. The Politics of Cannibalism on Mt. Lykaion. *Classica et Mediaevalia*, 67, pp. 63-89.

Forsén, Björn (2016). Artemis Lykoatis and the Bones of Arkas. En Melfi, Milena & Bobou, 2016, pp. 40-62.

Frielinghaus, Heide & Stroszeck, Jutta (eds.) (2010). *Neue Forschungen zu griechischen Städten und Heiligtümern. Festschrift für Burkhardt Wesenberg zum 65. Geburtstag*. Möhnesee: Bibliopolis.

Funke, Peter & Luraghi, Nino (eds.) (2009). *The Politics of Ethnicity and the Crisis of the Peloponnesian League*. Hellenic Studies Series, 32. Washington: Center for Hellenic Studies. Trustees for Harvard University.

Gallou, Chrysanthi (2008). Αρκαδικές θηριομορφικές λατρείες και ο μυκηναϊκός απoηχός τους. En Pikoulas, 2008, pp. 91-104.

Graells i Fabregat, Raimon & Longo, Fausto (eds.) (2018). *Armi votive in Magna Grecia*. Mainz: Romisch-Germanisches Zentralmuseum.

Harrison, Thomas (2015). Beyond the "Polis"? New Approaches to Greek Religion. *Journal of Hellenic Studies*, 135, pp. 165-180.

Hernández Guerra, Liborio & Alvar Ezquerra, Jaime (eds.) (2004). *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso GIREA-ARYS IX (Valladolid, 7-9 noviembre 2002)*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

Hollinshead, Mary B. (2015). *Shaping Ceremony. Monumental Steps and Greek Architecture.* Madison & Londres: University of Wisconsin Press.

Jost, Madeleine (1985). *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Études Péloponnésiennes, 9. París: Vrin.

Jost, Madeleine (1992). Sanctuaires ruraux et sanctuaires urbains en Arcadie. En Schachter, 1992, pp. 205-238.

Jost, Madeleine (1994). The Distribution of Sanctuaries in Civic Space in Arkadia. En Alcock & Osborne, 1994, pp. 217-230.

Jost, Madeleine (1996). Les cults dans une ville nouvelle d'Arcadie au IVème siècle: Megalopolis. En Carlier, 1996, pp. 103-109.

Jost, Madeleine (2003). Mystery Cults in Arcadia. En Cosmopoulos, 2003, pp. 143-168.

Jost, Madeleine (2014). Les sources littéraires relatives au mont Lycée, d'Hésiode à Tzetzès. *Classica et Mediaevalia*, 65, pp. 23-54.

Jost, Madeleine (2021). Un paysage religieux. L'Arcadie, théâtre de la vie terrestre des dieux. En Dasen, 2021, pp. 265-287.

Jost, Madeleine & Palamidis, Alaya (2020). Points de vue sur Lykosoura. Retour sur l'origine du sanctuaire de Despoina. *Kernos*, 33, pp. 127-140.

Kantirea, Maria (2016). Re-shaping the Sacred Landscape through Benefaction. The Sanctuary of Lykosoura in the Peloponnese. En Melfi & Bobou, 2016, pp. 27-39.

Karapanagiotou, Anna V. (2005). Preliminary Notices on the Discovery of a Planned Classical Town near Kyparissia, Gortynia. En Østby, 2005, pp. 331-350.

Karapanagiotou, Anna V. (2010). Kyparissia bei Gortynia. Eine Streifenstadt klassischer Zeit im westlichen Arkadien. En Frielinghaus & Stroszeck, 2010, pp. 127-138.

Kindt, Julia (2009). Polis Religion. A Critical Appreciation. *Kernos*, 22, pp. 9-34.

Kravaritou, Sofia (2011). Synoecism and Religious Interface in Demetrias (Thessaly). *Kernos*, 24, pp. 111-135.

Lo Monaco, Annalisa (2024). Il politeismo a Lykosoura. Dei e fedeli tra i monti dell'Arcadia. *Scienze dell'Antichità*, 30.3, pp. 211-236.

Mahoney, Kyle (2020). The New Arcadian Festival Calendar and *Iliad* 7 on Lykourgos and Areithoos. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 213, pp. 85-97.

Mahoney, Kyle (2024). The Arcadian Nymph Anthrakia and the Lignite Deposits of the Megalopolis Basin. *Kernos,* 37, pp. 343-359.

Mauro, Chiara M., Chapinal Heras, Diego y Valdes Guía, Miriam (eds.) (2022). *People on the Move across the Greek World*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

Melfi, Milena & Bobou, Olympia (eds.) (2016). *Hellenistic Sanctuaries. Between Greece and Rome*. Oxford: Oxford University Press.

Mentzer, Susan M., Romano, David G. & Voyatzis, Mary E. (2015). Micromorphological Contributions to the Study of Ritual Behavior at the Ash Altar to Zeus on Mt. Lykaion, Greece. *Archaeological and Anthropological Sciences*, 9.6: DOI:10.1007/s12520-014-0219-y.

Minon, Sophie (2021). Letter Forms and Distinctive Spellings. Date and Context of the "New Festival Calendar" from Arcadia. En Parker & Steele, 2021, pp. 146-184.

Moggi, Mauro (1974). Il sinecismo di Megalopoli (Diod., 15, 72, 4; Paus., 8, 27, 1-8). *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, 4.1, pp. 71-107.

Murray, Oswyn & Price, Simon R.F. (eds.) (1990). *The Greek City from Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press.

Nielsen, Thomas H. (2015). The Arkadian Confederacy. En Beck & Funke, 2015, pp. 231-249.

Østby, Erik (ed.) (2005). *Ancient Arcadia. Papers from the 3rd International Seminar on Ancient Arcadia (Norwegian Institute at Athens, 7-10.5.2002)*. Atenas: Norwegian Institute at Athens.

Palamidis, Alaya (2018). The Sanctuary of Despoina at Lykosoura. A Megalopolitan Creation? En Tausend, 2018, pp. 127-151.

Parker, Robert (2018). Religion in the Polis or Polis Religion? *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 93, pp. 20-39.

Parker, Robert & Steele, Philippa M. (eds.) (2021). *The Early Greek Alphabets. Origin, Diffusion, Uses*. Oxford: Oxford University Press.

Paul, Stéphanie (2015). Local Pantheons in Motion. Synoecism and Patron Deities in Hellenistic Rhodes. *CHS Research Bulletin*, 3.2: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:PaulS.Local_Pantheons_in_Motion.2015.

Pikoulas, Yannis (ed.) (2008). *Stories for Ancient Arcadia. Proceedings of the International Symposium in honour of James Roy (Stemnitsa, 2008)*. Atenas: Horos Publications.

Pikoulas, Yannis A. (2009). Ένα νόμισμα και κάποιες ιστορίες. En *Κερμάτια Φιλίας: τιμητικός τόμος για τον Ιωάννη Τουράτσογλου*. Atenas: Νομισματικό Μουσείο-Εκδόσεις Σήμα, pp. 45-53.

Plácido, Domingo *et alii* (eds.) (2006). *La construcción ideológica de la ciudadanía. Identidades culturales y sociedad en el mundo griego antiguo*. Madrid: Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid.

Pretzler, Maria (2009). VI. Arcadia. Ethnicity and Politics in the Fifth and Fourth Centuries BCE. En Funke & Luraghi, 2009: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_FunkeP_LuraghiN_eds.The_Politics_of_Ethnicity.2009.

Psoma, Selene (2024). Back to the 5th Century BC Silver Coinage in the Name of All the Arkadians and Some Thoughts on the Coinages of Elis, Aegina and Phokis. En Damigos *et al.*, 2024, pp. 99-120.

Romano, David G. & Voyatzis, Mary (2021). Sanctuaries of Zeus. Mt. Lykaion and Olympia in the Early Iron Age. *Hesperia*, 90, pp. 1-25.

Rosamilia, Emilio (2019). Aspetti economici di un nuovo calendario sacrificale arcade del V secolo a.C. *Axon*, 3.2, pp. 371-388.

Roy, James (2023). The Myth of Areïthoos Korynetes and Related Cult in Arkadia. *Kernos*, 36, pp. 9-22.

Roy, James, Owens, Edwin J. & Lloyd, John A. (1988). Tribe and Polis in the *Chora* at Megalopolis. Changes in Settlement Pattern in Relation to Synoecism. En *Πρακτικά του XII Διεθνούς Συνεδρίου Κλασικής Αρχαιολογίας, VI (Αθήνα, 4-10 Σεπτεμβρίου 1983)*. Atenas: Ministry of Culture, pp. 179-182.

Rüpke, Jörg. (2011). Lived Ancient Religion. Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'. *Mythos*, 5, pp. 191-203.

Rüpke, Jörg (2020a). La religión 'vivida' frente a la 'religión cívica' en la Antigüedad. Un cambio de perspectiva. *Auster*, 25, e058: https://doi.org/10.24215/23468890e058.

Rüpke, Jörg (2020b). *Urban Religion. A Historical Approach to Urban Growth and Religious Change*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Schachter, Albert (ed.) (1992). *Le sanctuaire grec*. Entretiens sur l'Antiquité Classique, 37. Ginebra: Fondation Hardt.

Schipporeit, Sven (2016). The New Order of Time and Cult in Synoecized Poleis. *CHS Research Bulletin*, 4.2: http://nrs.harvard.edu/urn-3:hlnc.essay:SchipporeitS.The_New_Order_of_Time_and_Cult.2016.

Sourvinou-Inwood, Christiane (1988). Further Aspects of Polis Religion. *AION(arch.)*, 10, pp. 259-274.

Sourvinou-Inwood, Christiane (1990). What Is Polis Religion? En Murray & Price, 1990, pp. 295-322.

Tausend, Klaus (ed.) (2018). *Arkadien im Altertum. Geschichte und Kultur einer antiken Gebirgslandschaft. Beiträge des Internationalen Symposiums (Graz, 11. bis 13. Februar 2016)*. Graz: Unipress Graz.

Tsiolis, Vassilis (2002). Damofón, Sosígenes y la introducción de los misterios Eleusinos en Megalópolis. *Eutopia*, 2.1, pp. 7-32.

Tsiolis, Vassilis (2004). Religiosidad y control social en Arcadia. En Hernández Guerra & Alvar Ezquerra, 2004, pp. 185-192.

Tsiolis, Vassilis (2006). Inventando la tradición. Nacionalismo y nuevas ciudadanías en la Arcadia del siglo IV a.C. En Plácido *et al.*, 2006, pp. 303-314.

Tsiolis, Vassilis (2018). Arkadian Religious Matters. Further Considerations on the Τελετή of the Great Goddesses at Megalopolis and on the Κορειτῆαι at Despoina's Sanctuary at Lykosura. En Tausend, 2018, pp. 175-195.

Vlachou, Afroditi & Damigos, Stelios (2024). Early Arkadia. Narrative Patterns and Material Culture. En Damigos *et al.*, 2024, pp. 1-24.

Voyatzis, Mary (2018). How Ancient is Arcadia? What the Archaeology Tells Us. En Tausend, 2018, pp. 37-55.

Williams, Roderick T. (1965). *The Confederate Coinage of the Arcadians in the Fifth Century B.C.* Numismatic notes and monographs, 155. Nueva York: The American Numismatic Society.

Zachhuber, Juliane (2024). *Religious Life in Late Classical and Hellenistic Rhodes*. Oxford: Oxford University Press.

Zingg, Emanuel (2016). *Die Schöpfung der pseudohistorischen westpeloponnesischen Frühgeschichte: ein Rekonstruktionsversuch*. Vestigia, 70, Munich: C.H. Beck.

# Religious Mobility and the Visualization of Myth. Mystery Cults, Festivals and *Drómena* as a Means of Religious Dissemination

## Movilidad religiosa y visualización del mito. Cultos mistéricos, festivales y *drómena* como medio de difusión religiosa

**Sotiria Dimopoulou**
Independent researcher
sotiriadimopoulou@yahoo.de – https://orcid.org/0000-0002-9352-5847

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Sotiria Dimopoulou, "Religious Mobility and the Visualization of Myth. Mystery Cults, Festivals and *Drómena* as a Means of Religious Dissemination", *ARYS*, 23 (2025), pp. 283-317.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.9209

Recepción: 29/05/2024 | Aceptación: 06/11/2024

## RESUMEN

La movilidad religiosa en el mundo antiguo era un fenómeno polifacético y complejo. Implicaba el desplazamiento físico de personas a áreas religiosas con fines de sacrificio, iniciación o participación en rituales para venerar a la divinidad a la que se rendía culto. Asimismo, podría acarrear la transferencia de una experiencia religiosa compartida de un culto a otro. El presente estudio pretende aportar otra perspectiva sobre el tema. Los festivales y rituales eran comunes en diversos cultos del mundo griego y constituían un medio para compartir ideas y experiencias religiosas. La visualización de los mitos a través de diversos símbolos, objetos de sacrificio y *drómena* intensificaba la experiencia religiosa. El impacto de los símbolos en las sensaciones y el modo en que los objetos transmitían los mensajes constituían asuntos de importancia. A partir de estas consideraciones, se plantean algunas cuestiones relevantes sobre el papel, sustancial o simbólico, de la movilidad religiosa, se exploran el impacto sensorial del espacio y los símbolos y se rastrea el uso de objetos como medio para transmitir mensajes.



## PALABRAS CLAVE

Mito; espacio de culto; Licosura; misterios cabíricos; Monte Lykaion; Movilidad religiosa; símbolos.



## ABSTRACT

Religious mobility in the ancient world was a multifaceted and complex phenomenon. It involved the physical movement of people to religious regions for the purpose of sacrifice, initiation, or participation in rituals to venerate the deity being worshipped, as well as the transfer of a shared religious experience from one cult to another. This study aims to provide another perspective on the topic. Festivals and rituals were common in various cults of the ancient Greek world, providing a means to share ideas and religious experiences. The visualization of myths, through various symbols, sacrificial objects, and *drómena*, intensified the religious experience. The impact of symbols on sensation and how objects conveyed messages were important considerations. This article raises significant questions about whether religious mobility is substantial or symbolic. It explores the impact of space and symbols on sensation and the use of objects as a means of conveying messages.



## KEYWORDS

Cult space; Kabeirian *mysteria*; Lykosoura; Myth; Mount Lykaion; Religious mobility; Symbols.

This study is inspired by research on the feelings and senses of initiates who visited cult places and participated in sacred rituals. This paper examines issues related to religious mobility in ancient Greek sanctuaries and ritual spaces, with a focus on mystery cults. It aims to investigate the combination of terms such as religious mobility, movement, common religious experience, and religious sense with specific characteristics in various cult spaces. The focus is not only on movement from one cult place to another, but also on the extent to which visualized religious mobility can be achieved. This research will concentrate on topics related to the optical senses and messages of an initiate, as well as the purpose of sharing religious experiences among members of a cult community.

Religious mobility is often studied as a social phenomenon, focusing on people who move from one place to another for various reasons, such as initiation in Mysteries, healing, or participation in festivals and competitions, etc.[1] However, this work takes a different perspective and explores the mental and visual transfer of ideas and senses through symbols and symbolization. Furthermore, it examines the relationship between this phenomenon and the cognitive process of religion. Not only do objects serve as attributes and symbols, but the architectural layout of a sacred space also contributes to the creation of a subconscious religious sense, which is then trans-

* My sincere thanks to the Organizing Committee of ARYS for accepting my paper and special thanks to all those who contributed with insightful comments to its improvement. In memoriam of my dearest colleague Athanasios P. Sgouroudis.

1. See for example, Bremmer, 2014, pp. 21-54; Romano, 2019b, pp. 27-44; Chapinal-Heras, 2022, pp. 307-322.

ferred by the initiates. In addition, active participation in festivals, *drómena*,[2] or ritual activities contributes to a psychic and mental connection among the participants who witness secret rites and disseminate them in similar cults.[3]

In the context of mystery cults and religious mobility, I will examine the interaction in the transfer of religious experiences and sensations in the case of Samothrace and the *mysteria* of the Great Gods, as well as Lykosoura and the mystery cult of the goddess Despoina in Arcadia. The relationship and possible influences between the festivals of the cult of Zeus *Lykaios* on Mount Lykaion and the rites of Despoina in Lykosoura are also examined. To what extent was the subconsciousness of the initiates affected by seeing the attributes or by participating in the *myesis* procedure and following certain rules? Was it a mental, a psychic or a visual religious mobility?

## 1. Literary Sources and Religious Mobility in Mystery Cults

### 1.1. The Island of Samothrace and the Sanctuary of the Great Gods

> Οὐδ' ἀλαοσκοπιὴν εἶχε κρείων ἐνοσίχθων·
> καὶ γὰρ ὃ θαυμάζων ἧστο πτόλεμόν τε μάχην τε
> ὑψοῦ ἐπ' ἀκροτάτης κορυφῆς Σάμου ὑλήεσσης
> Θρηϊκίης· ἔνθεν γὰρ ἐφαίνετο πᾶσα μὲν Ἴδη,
> φαίνετο δὲ Πριάμοιο πόλις καὶ νῆες Ἀχαιῶν.[4]

The island of Samothrace lies in the northeastern Aegean Sea and geographically belongs to the municipality of Thrace. Samothrace had been very famous in antiquity as a Panhellenic religious center since the 5th cent. BCE. Its geographical position was of strategic importance, and it had been considered a substan-

2. The term "*drómena*", derived from the Greek verb δρῶ, defines the ritual actions that took place during the mysteries.

3. The most representative example is the Eleusinian Mysteries and the process of initiation into these rites.

4. Hom., *Il.* XIII 10-13. "But the lord, the Shaker of Earth, kept no blind watch, for he sat marveling at the war and the battle, high on the topmost peak of wooded Samothrace, for from thence all Ida was plain to see; and plain to see were the city of Priam, and the ships of the Achaeans" (transl. Murray, 1928).

tial commercial station since the Bronze Age.[5] Samothrace is mentioned for the first time in Homer's *Iliad* and as we can see from the above verses of rhapsody N, from the peak of the wooded Samothrace Poseidon was watching the war between the Trojans and the Achaeans.

The worship of the Great Gods on the island was widespread in antiquity, connected to *Kabeiroi*, whose presence is also testified in Lemnos Island and Thebes in Boeotia.[6] It was a cult with mysterious character and secrecy, where a specific group of initiates – men and women – participated in the *mysteria*, meaning rituals that were accompanied by rules of discretion about their secret content.[7] The initiation into the *mysteria* of Samothrace was for everyone. Women, men, prominent citizens, kings, slaves, free men, everyone had the right to participate in them.[8]

Scholarship on mystery cults has tended to focus especially on rites and their content, the initiation stages in cult practices and of course the role of the topographical and architectural framework of the *myesis* procedure. Samothracian *mysteria* have always been attractive not only to philological and archaeological but also to anthropological research.[9] The sanctuary of the Great Gods and its sacred character offer rich fodder for further thought and research on the mobility of ideas of a religious nature, both substantive and cognitive. In this context, I will evaluate some philological sources that justify the existence of a religious mobility in various *mysteria* with common characteristics as an indication of the transfer of ideas between the initiates. The following literary source of Herodotus from the 5th cent. BCE testifies to the origin of the *mysteria*:

> ὅστις δὲ τὰ Καβείρων ὄργια μεμύηται, τὰ Σαμοθρήικες ἐπιτελέουσι παραλαβόντες παρὰ Πελασγῶν, οὗτος ὠνὴρ οἶδε τὸ λέγω. τὴν γὰρ Σαμοθρηίκην οἴκεον πρότερον Πελασγοὶ οὗτοι οἵ περ Ἀθηναίοισι σύνοικοι ἐγένοντο, καὶ παρὰ τούτων Σαμοθρήικες τὰ ὄργια παραλαμβάνουσι. ὀρθὰ ὧν ἔχειν τὰ αἰδοῖα τἀγάλματα τοῦ Ἑρμέω Ἀθηναῖοι πρῶτοι Ἑλλήνων μαθόντες παρὰ Πελασγῶν ἐποιήσαντο. οἱ δὲ Πελασγοὶ ἱρόν τινα λόγον περὶ αὐτοῦ ἔλεξαν, τὰ ἐν τοῖσι ἐν Σαμοθρηίκῃ μυστηρίοισι δεδήλωται.[10]

5. Burkert, 2002, p. 36; Kritikou, 2022, p. 18.
6. Stesimbr., FGrH 107 F 20; Hemberg, 1950; Burkert, 1993, p. 571; Beschi, 2000.
7. Clinton, 2021.
8. Bremmer, 2014, pp. 22-23.
9. See Blakely, 2012, pp. 49-71. For the Cosmos in Ancient Greek religious experience and the Samothracian Mysteries, see also Boutsikas, 2020, pp. 180-187.
10. Hdt., II 51, 2-4.

> "Whoever has been initiated in the rites of the *Kabeiroi* which the Samothracians celebrate, having received them from Pelasgians, knows what I mean. These Pelasgians who got to live together with the Athenians were previously living in Samothrace, and it is from them that the Samothracians inherit the rites. Thus, the Athenians, as the first Greeks to fashion ithyphallic statues of Hermes, learned this from Pelasgians. The Pelasgians told a certain sacred story about it, which has been revealed in the *mysteria* in Samothrace".[11]

According to this literary evidence the Athenians were obviously aware of the *mysteria* and their secret content. Herodotus was apparently also initiated,[12] as were many Athenians who also participated in the secret rites. Kevin Clinton, an eminent scholar of the Kabeirian *mysteria* in Samothrace, studies the relationship, the strong connection and interaction between Eleusinian and Samothracian *mysteria* and proves an indirect religious mobility.[13] Besides that in Platons' dialogue *Euthydemus*, Socrates indirectly uses the Samothracian Mysteries in a metaphorical way and says: "The Sophists are only playing with you Kleinias, and dancing round you like the *Korybantes* and initiating you by these preparatory rites into the Sophistic Mysteries".[14] In the first Book of *Argonautica* from Apollonius Rhodius, the poet informs that

> "in the evening by the injunctions of Orpheus they touched at the island of Electra, daughter of Atlas, in order that by gentle initiation they might learn the rites that may not be uttered, and so with greater safety sail over the chilling sea. Of these I will make no further mention; but I did farewell to the island itself and the indwelling deities, to whom belong those Mysteries, which it is not lawful for me to sing".[15]

Apollonius Rhodius is probably referring to the island of Samothrace and the Kabeirian *mysteria* in which he himself was initiated as we can conclude from the passage. The fact that he does not intend to reveal further details about the Mysteries because it was not "lawful" to him, confirms the secrecy of the initiation rites and the secret rules of silence imposed on the initiates.

11. Clinton, 2021, p. 18.
12. Hdt., III 37. Cf. Graham, 2002, p. 234.
13. Clinton, 2021, pp. 17-23.
14. Plat., *Euthyd*. 277c-d (transl. Gifford, 2013).
15. Apoll. Rhod., I 916 (transl. after Seaton, 1919). Cf. Koukouzika, 2008, pp. 138-140.

The study of the rich epigraphical record of Samothrace from Nora M. Dimitrova[16] sheds light on this religious mobility. Through this work some important inscriptions inform about the ethnicity of the initiates in the Samothracian *mysteria* and prove the mental transfer of a secret procedure whose content was familiar only to them. The following grave epigram from the 2nd-1st cent. BCE for a Samothracian initiate from Athens is very interesting in context of religious mobility:[17]

ἦν δὲ φίλοις ἐρατός, δίκαιος, πρὸς πάντας ἀληθής,
εὐσεβὲς ἐν ψυχῇ κῦδος ἔχ[ων] ἀρετῆς·
μύστης μὲν Σαμόθρᾳξι Καβίρου δὶχ' ἱερὸν φῶς,
ᾄγνὰ δ' Ἐλευσῖνος Δηοῦς μεγάθυ[μο]ς ἴδεν·
οὕνεκεν εὐγήρως [ὁκ]τὼ δεκάδας λυκαβάντων
[ἤ]γυσ' ἀπημάντως Ἰσιόδωρος [ἄ]νηι.

"He was loved by his friends, / a just man, truthful to all, / with reverent renown / for the virtue in his soul. / As an initiate, great-hearted, / he saw the doubly sacred light / of Kabiros in Samothrace / and the pure rites of Eleusinian Demeter. / Because of this, bearing his old age well, / Isidoros completed eighty years / without pain and trouble".

It seems that Isidoros, who was already initiated in the Eleusinian Mysteries, travelled to Samothrace to complete his initiation as a deep religious person. Even though the content of the initiation stages was sacred, Isidoros was probably prepared for this new experience because of his previous participation in similar *mysteria*. The motive of this journey was obviously religious but also personal. Although the initiate could not know in advance what was to be seen and experienced, the soul and spirit were prepared for this. Happiness in life, and in the afterlife, was the main goal of every initiate (known in Eleusinian Mysteries) although there is no evidence that the Samothracian *mysteria* provided any such thing.[18]

The question that arises at this point is the following: How could the spread of religious experiences through mystery cults be mentally possible? How did the initiates know in advance what they were going to experience when they partici-

16. Dimitrova, 2008.
17. Dimitrova, 2008, pp. 83-90; Clinton, 2021, p. 19.
18. Dimitrova, 2008, p. 90. Sandra Blakely examines the Mysteries from an anthropological view. Through some inscriptions of the initiates dated from the 2nd cent. BCE to the late 3rd cent. CE the author remarks that the initiation in these Mysteries created a social prestige, since they were very widespread in the ancient world. See Blakely, 2012, p. 61.

pated in rituals unknown to them? The fact that the content of the initiation stages was *arrheton* (ἄρρητον), meaning sacred and unspoken, raises legitimate questions about the thinking of the person being initiated. All those who travelled to the island for this purpose were certainly predisposed to what they were about to experience, always bearing in mind other similar Mysteries. The parallel gathering of people from different places for the purpose of initiation, without knowing its rules, confirms the importance of the Mysteries, but also the individual perception that became common, that all were seeking their *soteria* (salvation), in this life and the afterlife *soteria* of the soul. In this way, personal needs were transformed into common ones, and in this way the transmission of experience took place. The presence of the initiates alone was enough to ensure *arrheton*. No one would reveal what the initiation contained, but all knew why they had travelled there and what united them spiritually and psychically.[19]

It is important to highlight that the religious practices observed in Samothrace can be situated within the broader framework of cognitive processes associated with religion. This approach enables a deeper understanding of the concept of mental religious mobility. The study of Jörg Rüpke about *Ritual Objects and Religious Communication in Lived Ancient Religion* contributes to a better understanding of this sensorial aspect. The author refers that "the classical semantic theory of communication starts from the relationship between sender and receiver. The addressing person acts as the source. A signal is transmitted to the addressee and received as information, command, or the like. Elaboration of the model have concentrated on either the processes of encoding and decoding the message intended or on the social context, the setting of the communicative act, conceived of as small or large".[20] This perspective posits that the individuals involved in the rituals at the Mysteries of Samothrace were automatically imbued with a belief system that was integral to their participation in these rites. Consequently, they were able to decode the religious experience and interpret it as an interaction between the divine and the initiand. Therefore, they were progressing to a cognitive religious level, which unified them through a shared experience.

19. For more about physiological and sensorial experiences of the initiates in mystery cults, see Yodfat, 2021.

20. Rüpke, 2019, p. 1207. See also Rüpke, 2015.

## 1.2. Lykosoura and the Temple of Despoina in Arcadia. Religious Mobility of an "Isolated" Mystery Cult

Lykosoura was a small *polis* in Arcadia in the central Peloponnese in the region of ancient Parrhasia, 7 km west of Megalopolis. The sanctuary of Despoina is located on a southeastern ridge of Mount Lykaion, on a hill to the north-east of the fortifications of the city of Lykosoura.[21] Pausanias, in the 8th book of his *Periegesis*, describes a visit to the temple of Despoina at Lykosoura, where the perieget observed the marble statues of the cult group in the dark *cella*.

The goddesses worshipped at Lykosoura were Despoina, Demeter and Artemis, and they were worshipped as part of a mystery cult. According to Pausanias – the only literary source about this cult –, the sacrificial rituals of the mysteries in honour of the goddess Despoina were familiar to him, although this cult had a mainly local and panarcadian rather than a panhellenic character:

> "Near the temple of Despoina, as you go up, on the right side is the so-called Megaron. The mysteries take place there and various animals are sacrificed to Despoina by the Arcadians, but their throats are not cut, as was customary in other rituals. Everyone cuts what he wants".[22]

The mere fact that Pausanias had knowledge of the Arcadian mysteries indirectly implies their dissemination, even at a local level. In addition, the perieget informs us of an inscription regarding the dress code for women who are to be initiated in the mysteries:

> Ἐν δὲ τῇ στοᾷ τῇ παρὰ τῇ Δεσποίνῃ μεταξὺ τῶν τύπων τῶν κατειλεγμένων πινάκιόν ἐστι γεγραμμένον, ἔχον τὰ ἐς τὴν τελετήν.[23]

21. Paus., VIII 38, 1.
22. Paus., VIII 37, 8 (transl. by the author). Παρὰ δὲ τὸν ναὸν τῆς Δεσποίνης ὀλίγον ἐπαναβάντι ἐν δεξιᾷ μέγαρόν ἐστι καλούμενον, καί τελετήν τε δρῶσιν ἐνταῦθα καὶ τῇ Δεσποίνῃ θύουσιν ἱερεῖα οἱ ἀρκάδες πολλά τε καὶ ἄφθονα. Θύει μὲν δὴ αὐτῶν ἕκαστος ὅ τι κέκτηται· τῶν ἱερείων δὲ οὐ τὰς φάρυγγας ἀποτέμνει ὥσπερ ἐπί ταῖς ἄλλαις θυσίαις, κῶλον δὲ ὅ τι ἂν τύχῃ, τοῦτο ἕκαστος ἀπέκοψε τοῦ θύματος. About Pausanias' visit in Lykosoura, see also Dimopoulou, 2022a, pp. 13-19 and 2022b, pp. 178-184.
23. Paus., VIII 37, 2: "At the stoa of the sanctuary of Despoina, there is a tablet containing the precepts of the sacred law, located between the reliefs that are mentioned above" (transl. by the author).

This inscription from the 3rd cent. BCE suggests that women who sought initiation visited the sanctuary, although it does not clearly demonstrate religious activity in the mysteries of the goddess Despoina. The initiates were predisposed to conform to specific dress code regulations.[24]

Unlike Samothrace and the sacred mysteries of Kabeiroi, there is no epigraphical evidence of *anathemata* (dedications) in honour of the goddess in Lykosoura, except for some inscriptions of the Roman period related to renovation works of the temple and the benefactions of well-known families in honour of Despoina. Therefore, based on the following inscriptions, it is possible to draw conclusions about the mobility of individuals in the sanctuary:

> Μεγάλ]α πόλει εὐχαριστοῦντας ἐπαινῖν Ξέναρχον Ὀνασικ]ράτεος ἐπ]ὶ πᾶσι τοῖς προγεγραμμένοις, ποιῆσαι σὲ αὐτο[ῦ τε] καὶ Νικίππας τὰς γυναικός αὐτοῦ καὶ τᾶν γενεάν ἀ[γάλ]ματα καὶ εἰκόνας ἐν ὅπλ]οις ἐπιχρύσοις καὶ ἀναθῖναι ἐν τῷ ἱερῷ τᾶς Δεσποίνας ἐπιγραφάν ἐχούσας: ἁ πόλις τῶν Μεγαλοπολιτᾶν, Ξέναρχον καὶ Νικίππαν καὶ τὰς γενεάς αὐτῶν εὐεργετοῦντας τὰν πόλιν παρά πάντα τὸν βίον ὁμοίως τε καὶ ἐν τῷ ναῷ τῶν Σεβαστῶν ὃν κατασκευάσιν ἐπάνγελται, ἐπιγραφάτω δὲ καὶ μετά τῶν ἰδίων ἐπὶ μὲν τὸν ν]αόν τᾶς Δεσποίνας ἐπισκευακέναι, ἐπὶ δὲ τὸν τῶν Σεβαστῶν καθιδρυκέ]ναι...ἐπὶ δὲ τὸν τᾶς Κόρας ὅτι ἐπεσκεύασε, ἔστω δὲ καὶ ἀρχιερεύς τῶν Σεβαστῶν.[25]

> Δεῖνα καὶ] μοκράτεα Ἀγία ἐπε-] σκεύασαν τὸν ναὸν τᾶς Δεσποίνας. καὶ τὸ προνάιον καὶ τὰ ἀναθήματα. παρέδ]ωκαν ἐπεσκευασ]μένα ὥσπερ ὑπέσχ]οντο.[26]

According to the first inscription, the Megalopolitans were grateful to Xenarchos and his wife Nikippa for repairing both the temple of Despoina and the statues (Koras) and according to the second inscription: "Deina and Deimokrateia have repaired the Temple of Despoina, the Pronaos, and the dedications as promised".[27]

These inscriptions shed light on a form of religious mobility, revealing that both the sanctuary and the worship of the goddess Despoina were known in the Roman period. Dedications and benefactions were offered in her honour, which means that somehow the arcadian mystery cult of Despoina attracted mainly

24. *IG* V² 514; for the inscription, see Voutiras, 1999; Dimopoulou, 2022b, p. 179. See also the recent publication of Annalisa Lo Monaco: Lo Monaco, 2024, pp. 224-232.
25. *IG* V² 515.
26. *IG* V² 523.
27. Transl. by the author.

women for initiation and was known to them. Therefore, the religious mobility in Lykosoura is interpreted based on the literary and epigraphical evidence, primarily from the Roman Period. This evidence confirms the significance of the sanctuary and the preservation of the cult, which probably goes back to the Archaic Period.[28]

### 1.3. Athletic Games, Festivals, Cult and Mobility on Mount Lykaion

Mount Lykaion is located in western Arcadia in the Peloponnese and has shown ritual and cultural activity since the Mycenaean period.[29] The sanctuary of Zeus Lykaios and his cult was the most significant site in the Arcadian Federation.[30] In his 8th book of *Hellados Periegesis* Pausanias states about Mount Lykaion:

> ἐν ἀριστερᾷ δὲ τοῦ ἱεροῦ τῆς Δεσποίνης τὸ ὄρος ἐστί τὸ Λύκαιον.
> καλοῦσι δὲ αὐτὸ καὶ Ὄλυμπον καὶ Ἱεράν γε ἕτεροι τῶν ἀρκάδων κορυφήν.
> Τραφῆναι δὲ τον Δία φασίν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ.[31]

Pausanias' description of Mount Lykaion relates to the Arcadian tradition of Zeus' birth.[32] Additionally, the *Perieget* informs us that the Lykaia, athletic games in honour of Zeus Lykaios, took place on Mount Lykaion.[33] Noteworthy is also the following account of Pausanias:

> ἔστι δὲ ἐπί τῇ ἄκρᾳ τῇ ἀνωτάτω τοῦ ὄρους γῆς χῶμα, Διὸς τοῦ λυκαίου βωμός,
> καὶ ἡ Πελοπόννησος τὰ πολλά ἐστιν ἀπ'αὐτοῦ σύνοπτος (…) ἐπὶ τούτου τοῦ
> βωμοῦ τῷ λυκαίῳ Διὶ θύουσιν ἐν ἀπορρήτῳ. πολυπραγμονῆσαι δὲ οὔ μοι τὰ ἐς τὴν
> θυσίαν ἡδὺ ἦν, ἐχέτω δὲ ὡς ἔχει καὶ ὡς ἔσχεν ἐξ ἀρχῆς.[34]

28. For the age of the cult and its interpretation, see Palamidis, 2018, pp. 127-152; Dimopoulou, 2022a, pp. 177-182. For the Arcadian cults, see Jost, 1985, 2003 and 2018.
29. Romano, 2019a, pp. 224-229, with further bibliography.
30. Jost, 1985, pp. 183-185; Romano & Voyatzis, 2015, pp. 216-217.
31. Paus., VIII 38, 2: "On the left of Despoinas' sanctuary is located Mount Lykaion. (The Arcadians) call it also Olympos and some of them call it sacred peak. (They say) It is said that Zeus was raised on this mountain" (transl. by the author).
32. Near Mount Lykaion and Zeus' sanctuary there are also other significant sanctuaries, like the one of Pan at Berekla, of Demeter and Despoina at Lykosoura and of Apollon *Parrhasios*: see Romano, 2019a, p. 220.
33. Paus., VIII 38, 5.
34. Paus., VIII 38, 7: "On the highest point of the mountain there is an altar consisting of a heap of earth. Most of Peloponnese can be seen from this point (…). On this altar take place secret

According to Pausanias, Lykaon, the son of Pelasgos, founded Lykosoura on Mount Lykaion, he named Zeus *Lykaios* and established *Lykaia*, the festivals and athletic competitions as well as the cult for Zeus *Lykaios*.[35] "τὰ δὲ Παρρασίῳ στρατῷ θαυμαστὸς ἐὼν φάνη Ζηνὸς ἀμφὶ πανάγυριν Λυκαίου" is also mentioned by Pindaros in his 9th Olympian, indicating that the festivals of *Lykaia* were well known in his time.[36]

Besides that, and based on the literary sources, in the highest peak of the mountain there was an ash-altar of Zeus *Lykaios*, which was forbidden to enter and where those who entered would die within the year.[37] In his 8th book of the *Politeia*, where Socrates discusses political systems with Glaucon and Adeimantos, Plato mentions that:

> Τίς ἀρχὴ οὖν μεταβολῆς ἐκ προστάτου ἐπὶ τύραννον; ἢ δῆλον ὅτι ἐπειδὰν ταὐτὸν ἄρξηται δρᾶν ὁ προστάτης τῷ ἐν τῷ μύθῳ ὃς περὶ τὸ ἐν Ἀρκαδίᾳ τὸ τοῦ Διὸς τοῦ Λυκαίου ἱερὸν λέγεται;
> Τίς; ἔφη. Ὡς ἄρα ὁ γευσάμενος τοῦ ἀνθρωπίνου σπλάγχνου, ἐν ἄλλοις ἄλλων ἱερείων ἑνὸς ἐγκατατετμημένου, ἀνάγκη δὴ τούτῳ λύκῳ γενέσθαι. ἢ οὐκ ἀκήκοας τὸν λόγον;
> Ἔγωγε
>
> "So what is the principle of the change from protector to tyrant? Is it not when the protector begins to do the same thing that, according to myth, happens in the sanctuary of Lykaios Zeus in Arcadia? And what is that? That whoever tastes certain human entrails, cut up and mixed with the many other entrails of other victims, inevitably turns into a wolf. Or have you never heard of this myth? I have heard it".[38]

The fact that the myth of human sacrifices in honour of Zeus *Lykaios* is known in Athens in the 4th cent. BCE indicates that it was spread indirectly, even if it was a sacred and mystical cult. Moreover, the link between the *Lykaia* Games and the

---

sacrifices for Zeus Lykaios. It is unpleasant for me to talk about it. Let them be the way they used to be from the beginning" (transl. by the author). See also Romano, 2019a, pp. 219-222.

35. Paus., VIII 2, 1.
36. Pind., *Ol.* IX 95-97. Thucydides (V 16, 3) also mentions Lykaion in his 5th Book of History in the Peloponnesian War: "χρόνῳ δὲ προτρέψαι τοὺς Λακεδαιμονίους φεύγοντα αὐτὸν ἐς Λύκαιον".
37. Paus., VIII 38, 6-7.
38. Pl., *Resp.* 565d (transl. Gryparis, 2015).

cult of Zeus proves that those who participated in these athletic games would have made dedications in honour of Zeus, which again indicates this religious mobility.[39]

The recent publication of a bronze tablet from Arcadia, probably from Mount Lykaion, perhaps dating from the first half of the 5th cent. BCE, sheds light on the athletic and ritual activity in the area and provides an opportunity for a wider reflection on religious mobility in relation to the cult of Zeus.[40] The second study of the tablet by Carbon and Clackson suggests that it may be "a ritual calendar for a festival that united several Arcadian polities or communities".[41] This interpretation highlights its ritual character. The tablet also mentions various sacrificial offerings in sanctuaries, particularly in central and southwestern Arcadia, as well as prizes during athletic competitions. It is possible to discuss mobility in this location for both athletic and religious reasons. Mount Lykaion was known for festivals that included sacrifices in honour of Zeus, which attracted not only athletes but also worshippers and pilgrims from many places.[42]

Finally, David Gilman Romano's observation is remarkable:

> "Mt. Lykaion was actually near a center of a communications and transportation network, and Arcadia was not such an isolated province after all. This would have meant that there were roads and paths that ran along each of these river valleys and these roads would have provided the shortest and fastest land routes across the Peloponnese. This may have resulted in people passing by Mt. Lykaion as they travelled through the area and some of them certainly would have made the effort to go towards the peaks".[43]

It suggests that there was mobility in the area, not only from neighboring cities but also from all over the Peloponnese and beyond.[44]

---

39. During the excavations around the *temenos* by Konstantinos Kourouniotis, bronze figurines, fragments of terracotta human figures and tripods were found. See Kourouniotis, 1904. Recent excavations have found more miniature bronze tripods in the area of the altar. An early bronze dedication of a runner was also found, suggesting a mobility associated with the cult of Zeus. I would like to thank Prof. David Gilman Romano for this information. See also Romano, 2019a, pp. 224-231.
40. Heinrichs, 2015; Carbon & Clackson, 2016, pp. 1-37. The tablet appeared on the antiquities market in a private English ownership.
41. Carbon & Clackson, 2016, p. 26.
42. Carbon & Clackson, 2016, pp. 26-27.
43. Romano, 2019a, p. 233.
44. According to epigraphical evidence the games attracted athletes from all over Greece. See Bergeles, 2005, p. 97.

## 2. Cult Spaces, Symbols and Mobility. The Role of the Architectural Landscape, Symbols and Symbolization in the Subconscious of the Initiates. A Case Study of Samothrace, Lykosoura and Mount Lykaion

### 2.1. Ritual Spaces as a Means of Religious Mobility

Cult places and specific architectural forms that constituted the sanctuaries in which mystery cults were practiced, played a decisive role in the thought and consciousness, not only of the visitors but also of the initiates. From viewing a temple with a *cella*, *adyton*,[45] and cult statues, altars and *temenos* for sacrificing to the worshipped deities as well as constructions that included *drómena* and ritual ceremonies, it is clear that they played a significant role in the psyche and thought of those who chose to travel there with a specific purpose: to feel and experience the sacred and mystical.

The sanctuary of the Great Gods in Samothrace and the complex of buildings are related to the ritual ceremonies that took place there during the initiation process. The most impressive is the so-called "Theatrical Circle", a circular structure which probably dates to the end of the 5th and the beginning of the 4th cent. BCE.[46] This structure probably served as the stage of the preliminary *myesis*. An altar in the middle was predisposed for a pre-*myesis* for the initiates before the significant stage of the initiation process, namely *thronosis.*[47] Its theatrical construction seems to suggest that the ceremonies were accompanied by song, dance and theatrical *drómena*.[48] Dimitris Matsas' perspective on the psychology of initiation participants is intriguing. This prompts further reflection on the mobility of religious sentiment through shared experiences. The scholar points out that:

> "This form of Theatrical Circle produced a very special effect by organizing the participants in a circular relationship with each other, an essential relationship that was reproduced at each initiation. The closed form stops the directed movement and focuses the participants inwardly on a shared experience with which their initiation began. Here the initiates watched not only the action in the orchestra, but beyond it also their fellow

45. *Adyton* was a cult room located within a temple. Access to the *adyton* was restricted to priests and initiates.
46. Matsas, 2017, p. 6.
47. Clinton, 2021, pp. 27-33. *Thronosis* was the ceremony of enthronement of the young initiates into the mysteries of Samothrace.
48. Matsas, 2017, p. 6.

initiates, in a space that dissolved the distinction between participants and spectators. It was the first time that strangers who had travelled a long way came together".[49]

Upon seeing this circular architectural form, the candidate for initiation could sense that the preparatory stage of the revelation of the mysteries began there, even without knowing its exact function. Matsas insightfully observes that the circular placement of individuals around the altar unites their desires and purpose for being there. The transfer of experience was apparently both mental and physical, achieved by living through the common pre-*myesis* experience (Fig. 1).

Among the other impressive buildings at the sanctuary of Samothrace, in addition to the Hall of Choral Dancers,[50] *Hieron* holds a significant position. Its construction began at the end of the 4th cent. BCE. It consisted of 14 Doric columns and a cella, with walls adorned by a series of marble seats perhaps for the initiates. An inscription found near this building and not *in situ* is likely related to its sacred nature: ἀμύητον μὴ εἰσιέναι εἰς τὸ ἱερόν, meaning "non-initiates are prohibited from entering the sanctuary". *Hieron* was likely the place where the final stage of the initiation process occurred, *epopteia*. Only those who met the necessary requirements were permitted to participate (Fig. 2).[51]

At this point, the focus will be on visualizing the myth through the initiation process and individual participation. This is then transformed into group and common participation in the cult space. Upon entering a sacred place where the rule of silence is observed, potential initiates can perceive the sacredness of the area and the mystical atmosphere. This is evident from the sight of the seats lined up along the walls and the archway leading through the closed door into an *adyton*, a space forbidden to everyone. The *cella* predisposes the initiates to an experience they may have encountered before in similar initiation processes, establishing mental communication between them. This can be described as symbolic mobility through active participation in the mystical ritual, which is visualized and in the case of Samothrace and its mysteries is more than obvious.

In the same context, Lykosoura and the enigmatic female cult of Despoina will be studied, along with Demeter and Artemis in the homonymous sanctuary

49. Matsas, 2017, p. 8 (transl. by the author).

50. The Hall of Choral Dancers, previously known as *temenos*, is the largest marble structure in the sanctuary. It dates to the middle of the 4th cent. BCE and is remarkable for its continuous frieze of female dancers that encircles the entire building. See Matsas, 2017, pp. 10-17.

51. Matsas, 2017, p. 21.

in Arcadia as well as the influence of architectural monuments on the psychology of the initiates and the religious mobility. Pausanias tells us that the sanctuary of Despoina was located in a *peribolos* and describes a *stoa*[52] parallel to the *peribolos*.[53] The Doric temple of Despoina was located to the west of the *stoa* and was divided into a *cella* and a *pronaos*.[54] The interior of the *cella* was accessible through a threshold with a door from the *pronaos*. Additionally, there was a side door located on the south wall of the *cella*. Ten rows of limestone blocks were discovered along the entire length of the southern outer wall. The *cella* itself was divided into two areas, with one arranged behind the other. The eastern area contained the mosaic, while the western area housed the cult group. To the east and in front of the temple were three altars. To the south of the temple, traces of the so-called "*megaron*" were found on the hill of Tersis. This was probably the location where Despoina was worshipped and the sacrifices during the mysteries took place (Fig. 3).[55]

Researching the nature of the Mysteries of Lykosoura is challenging due to the lack of literary sources, which is typical of mystery cults, whose content were forbidden to be revealed to the uninitiated. However, the sanctuary's architecture, *drómena* and the sacrificial offerings, can be examined in connection to the initiates' views and actions, which are linked to religious mobility. Upon arriving at the sanctuary of Despoina, which had pan-Arcadian recognition as previously mentioned, the initiates were faced with the *stoa*, temple, *megaron*, altars, and stone steps located south of the temple. First-time visitors to the sanctuary, including those being initiated into other mysteries like Pausanias[56], could discern from the architectural constructions what they were about to experience in the ritual process. The stone steps in theatrical form, which apparently served the function of allowing participants to take part in *drómena*, foreshadowed what was to follow.[57] In addition, the side door in the southern part of the temple, which served as an entrance to the *cella*, created a sense of distance between the deity and the worshippers, who were unable

52. In the context of ancient Greek architecture, the term "*stoa*" is used to describe a long, wide-fronted structure whose façade is open and covered with a colonnade, rather than a wall or other architectural feature.
53. *Peribolos* was a structure, typically constructed of stone, that surrounded a building or sanctuary.
54. *Pronaos* is the space located at the front of the temple.
55. Dimopoulou, 2022a, pp. 23-33 with further bibliography. From *megaron*, which was a big altar, unfortunately only remains were found.
56. Pausanias was already initiated into the Eleusinian Mysteries: Paus., I 38, 7.
57. It is likely that due to limited space in the south, *drómena* would take place in the eastern part of the temple.

to enter the temple. It should be noted that access to the temple, and therefore to the *cella*, was probably restricted to the local priesthood or perhaps a few prominent individuals. The temple's closed doors, theatrical space, altars, *stoa*, and *megaron* create an atmosphere that prepares visitors for *drómena*. Participants coexist and witness the ritual, which connects them to a spiritual, psychic, and mystical union. This allows them to visualize the myths they already know and become active bearers of the Mysteries, rather than passive recipients. In any case, the architecture of the space significantly contributed to the transfer of this experience from one person to another (Fig. 4).[58]

> "There is a further matter that relates to the likely diffusion of the cult of Zeus from Mt. Lykaion to the sanctuary of Zeus at Olympia only 35 km. to the northwest. The two Zeus sanctuaries share a number of common features including an ash altar, athletic contests, and major buildings of an athletic festival complex".[59]

Romano's observation regarding the common characteristics of the architectural spaces in the two renowned sanctuaries of Zeus in the Peloponnese, namely Olympia and Mount Lykaion, provides an opportunity for further reflection on the perception of space and religious mobility. The intense activity on Mount Lykaion during the Hellenistic Period[60] (although there is evidence of continuity of cult from the 16th cent. BCE according to the archaeological finds),[61] which was associated with athletic competitions, festivals, and sacrifices in honour of Zeus, testifies to the sanctuary's reputation. Each athlete, spectator, and visitor knew what to expect. Although the ash altar of Zeus was not visible from the lower sanctuary, those who visited it were expected to observe a rule of silence and secrecy.[62] The discovery of the ruins of the column bases in front of the *temenos* of Zeus suggests the existence of physical and imaginary boundaries between gods and humans.[63] The altar's visi-

58. See also Mylonopoulos, 2008, pp. 49-79.
59. Romano, 2019a, p. 235.
60. Bergeles, 2005, p. 96.
61. Romano & Voyatzis, 2014, pp. 614-615.
62. Romano, 2019a, fig. 3.
63. Romano, 2019a, fig. 4. Although there is not much architecture at the southern peak of Mt. Lykaion, there are however spaces: the altar, the temenos and the stadium. The altar is where the θυσίαι (sacrifices) took place, the ritual burning of bone, with wrapped goat and sheep fat, so that the worshippers could make a connection with the deity. The *temenos* may have been the place where the sacrifice took place, and the stadium is where the first athletic contests were held.

bility from a distance alone inspired a sense of awe in all who saw it, which inevitably spread among worshippers (Fig. 5).

The ancient world was clearly aware of the dissemination of the cult of Zeus on Mount Lykaion, which was accompanied by secret rituals and sacrifices, as mentioned above. Pausanias' description alone confirms its mysterious nature:

> "Miraculous things are said to happen on Mount Lykaion, especially the following: there is on the mountain a *temenos* of Zeus Lykaios, into which humans are not allowed to enter. If anyone disregards this rule, they are said not to live more than a year".[64]

In summary, this study suggests that the view of architectural monuments in sanctuaries with secret cults plays a decisive role in the dissemination of religious feeling. The communication among participants in rituals, festivals and *drómena*, as well as the creation of a collective sense, were greatly influenced by the visual experience upon entering the sanctuary. Specific architectural structures influenced the goals of individuals, often subconsciously. The purpose was to gain the favor of the deity being worshipped and to become active members of a religious community sharing the same beliefs and experiences.

### 2.2. Deciphering the Religious Sense of the Initiates. Offerings, Attributes and Ritual Objects as a Means of Religious Mobility

Apart from the architectural structures, dedications in honour of the divine and various symbols reflecting religious mobility among initiates played a significant role in disseminating religious feeling. This chapter examines whether the attributes that accompany cult statues, or the sculptural decoration of a sanctuary, as well as the offerings made during sacred ceremonies, visualize the myth and create the religious consciousness of worshippers. This study will focus especially on the sanctuary of Despoina in Lykosoura, which offers rich archaeological finds from the cult statues for analysis as well as on the sanctuaries of the Great Gods in Samothrace and Zeus on Mount Lykaion, with a specific emphasis on the existing archaeological material.

The cult of the Great Gods in Samothrace was probably linked to that of the Kabeiroi, whose worship was also widespread in Anatolia, and they were identified

64. Paus., VIII 38, 6 (transl. by the author).

with Kouretes and Korybantes[65] as demons and followers of *Megale Meter* (Kybele or *Magna Mater*) and her strong connection with the island of Samothrace.[66] *Megale Meter*'s association with a ritual dance is evident from the instrument that accompanies her presence, namely cymbals.[67] The ritual dance was obviously part of the *mysteria* and *myesis* of the island, as the marble decoration of the Hall of Choral Dancers attests to. The frieze of the building was decorated with female dancers depicted in long ritual garments and *polos* over their heads. Some of them play the guitar, the double flute, and the tambourine (Fig. 6).[68]

At this point I will link the visual contact of the initiate with the rituals and the effect of such a representation on his psyche. Seeing the ritual dance, even if it was only performed by women, automatically visualized the myth and prepared the visitor for a unique experience. Through this viewing, the dance and the musical instruments that accompanied it took on symbolic dimensions in their eyes, so that they identified themselves with the ritual part that was to follow. In this way, the experience was subconsciously transferred from one to the other, and since, as we shall see, the dance was an important part of the mystery cults, a shared religious experience of joy and euphoria was created.

Another significant building as already mentioned is *hieron*, whose central acroteria on its roof were decorated with a floral motif, while the four corner acroteria featured sculpted *Nikai*. Additionally, both pediments displayed sculpted representations with figures.[69] This section will focus especially on the flying *Nikai* that decorated *hieron* and their symbolic significance for travellers and initiates. In ancient Greece, many philosophers, such as Plato and Aristoteles, were preoccupied with the immortality of the soul and the happiness that one experiences after death, having been absolved of their sins. *Nike* represents this liberation that is achieved through the initiatory process, leading to truth and enlightenment. As we will see below, *Nikai* are also present in Lykosoura, indicating that this is not a coincidence. Therefore, in the presence of the *Nikai* at the sanctuary of the Great Gods in Samo-

65. Diod. Sic., III 55, 9; Strabo, X 3, 19.
66. Kritikou, 2022, pp. 31-32.
67. Diodorus Siculus refers to cymbals and tambourines at the wedding of Kadmos and Armonia in Samothrace: Diod. Sic., V 49, 1. See also Bremmer, 2014, pp. 27-28.
68. The frieze perhaps depicts the mythical marriage between Kadmos and Armonia, or a ritual dance that took place during summer festivals on the island. See Lehmann, 1998, p. 86.
69. Matsas, 2017, p. 21, fig. 11.

thrace, visitors are filled with a sense of happiness and belief that they will achieve *soteria* and *katharsis* of their soul.

The temple of Despoina at Lykosoura housed a colossal cult group created by Damophon of Messene in the 2nd cent. BCE. The group consisted of Despoina, Demeter, Artemis, and Anytos. The cult group was supposedly sculpted behind bars, a kind of balustrade protection, with a mosaic decorated with wild animals and ornaments lying in front of it.[70] The statues were depicted wearing rich garments and accompanied by various attributes. During his visit to the sanctuary of Despoina, Pausanias is the only one who describes the group and provides details about the attributes of the divines.[71] The excavations confirmed many of these attributes.[72]

The enigmatic nature of Despoina's cult is evident not only through the architecture of the sanctuary but also from the marble objects depicted alongside the venerated goddesses. This is despite the lack of literary evidence, except for Pausanias' statement. It is unclear who was permitted to enter the dark *cella* and experience the mysterious atmosphere of the initiation. However, it is a fact that visitors and initiates participated in the ritual ceremony and were familiar with the myth of Despoina, who was believed to be another daughter of Demeter and Poseidon. It was also believed that Artemis was her sister and that Anytos raised Despoina.

First, through the eyes of Pausanias, who was probably allowed to enter the *cella* and view the statues,[73] I will attempt to interpret the experiences of an initiate into the Mysteries of Lykosoura through the symbols and the visualization of the local Arcadian myth. I will also attempt to interpret the attributes as a means of communication between human and divine, as well as between initiates. The *cella* in the temple of Despoina was relatively small compared to the cult statues, which were about 6 m. high. The statues were therefore visible from the front entrance in *pronaos* at foot level. This means that you would have to raise your head to see them more clearly. Torches were probably used to illuminate the cult room, creating a truly mysterious atmosphere which, combined with the attributes of the gods, would inspire a sense of awe in the worshipper. In addition, the mysterious atmo-

70. Salzmann, 1982, p. 65 and 123, fig. 80; Guimier-Sorbets, 2008, pp. 191-200.

71. Paus., VIII 37, 1-10

72. For the earliest publications about the temple and the statues, see Leonardos, 1896; Dickins, 1906-1907, pp. 357-404; Kourouniotis, 1911; Lévy & Marcadé, 1972; Themelis, 1993.

73. Whether Pausanias physically saw the statues, or whether the local priesthood gave him the information, will not be examined at this point, as this has already been studied. See Dimopoulou, 2022a, pp. 47-50; Dimopoulou, 2022b, pp. 178-184.

sphere of the *cella* was enhanced by some characteristic symbols and ornaments, probably made of bronze to the statues, such as the *stephane* of Demeter, the belt and the snakes of Artemis or the armament of Anytos. The reflection of the bronze in the darkness intensified the mystical atmosphere for anyone facing the figures.[74]

On entering the temple, the initiate, familiar with the myth of the Arcadian Despoina, prepares himself or herself for what is about to be seen. The immenseness of the statues, occupying the entire western wall of the sanctuary, is most striking, with the goddesses Demeter and Despoina on their throne, flanked by the standing statues of Artemis and Anytos. The existence of a mirror on the eastern wall, according to Pausanias,[75] creates a reflection of the statues and allows the visitor not only to see the group, but also to experience the fear of the unknown Mysteries. Under this prism, the purpose of initiation is fully achieved: it intensifies the sense of religious feeling, so that it is subconsciously transferred from one to another (Fig. 7).

A decisive role in the visualization of the myth was, of course, played by the attributes/symbols of the goddesses, which not only confirmed the mystical character of the specific cult, but also brought to life in the eyes of the worshipers the purpose of their presence there. The lit torches carried by the figures of Artemis and Demeter direct the viewer's attention towards a journey to the underworld, referencing the myth of Demeter and *Kore* and her abduction. Artemis, like Hekate, assists Demeter in her search for Despoina, who holds the *mystiké kíste*[76] and the scepter. This serves as a reminder that Despoina is the Mistress of the sanctuary and that the Mysteries are performed in her honour. However, the only male presence is that of the armed Anytos. The depiction of the Kouretes and Korybantes at the base of the statues, which were in the visitor's direct field of view, embodies possible festivals associated with Mount Lykaion (Fig. 8). There may be a strong interaction between the two sanctuaries – as will be considered below – as they are in close proximity, and it is possible that there was a religious mobility between them.[77]

The garments that covered the goddesses, and especially the decorated garment of Despoina, are the best examples of the visualization of the myth in

74. For the reconstruction of the Cult Group with the bronze additions, see Dimopoulou 2022a, pl. 45, fig. 45.

75. Paus., VIII 37, 7.

76. It was a small cylindrical box, a kind of basket which contained secret items (*e.g.*, plant seeds or myrtle leaves) for ritual practices during – mainly – secret cult ceremonies.

77. "The Sanctuary of Demeter and Despoina at Lykosoura is located on a southern ridge of Mt. Lykaion 7 km to the southeast": Romano, 2019a, p. 220.

Lykosoura, the mental initiation into the ritual *drómena* during the Mysteries and the active communication between initiate and divine. The marble fragment garment of Despoina, which was found in the *cella* of the temple, is rendered in relief and it is divided into zones illustrating various topics related to Despoina's cult and rituals.[78] The thematically diverse depictions with a mythological background reflect the local mythical tradition of Arcadia. For example, the eagles and thunderbolts are likely associated with Zeus *Lykaios*, while the Nereids and Tritons are associated with Poseidon, the father of Despoina. I consider that it was an indirect communication with the deities in Lykosoura, which took place at the sight of the depicted figures, whereupon the divine presence penetrated to some extent into the consciousness of the initiates. In this sense, it was possible to visualize the myth through the garment, and the cult function had a subconscious effect on those involved (Fig. 9).

However, the full embodiment of the ritual mysteries is depicted in the lower part of the garment, with the flying *Nikai* holding censers[79] and the dancing figures with animal masks,[80] some of whom play instruments such as the kithara or double flute. These two zones of the garment are likely connected to the initiation process. The flying *Nike*, as also seen in Samothrace, represents the liberation of the soul. The ritual dance and cult relationship with the euphoria of the earth and animals, introduce visitors and initiates to a celebration of union with the divine element. The zones on the garment depict various themes that reflect the process of initiation, from the sky (Zeus, eagles, and thunderbolts) to the sea (Tritons and Nereids) and the animal world, connecting the *mystai* with the gods. The divine presence is pervasive throughout the garment, and Arcadian myths are visualized through the various topics. The fact that the initiates probably did not have direct access to the *cella* does not mean that they could not have had indirect contact. It is very likely that the participants in the Mysteries were familiar with a real garment with mythological images, worn by a priestess, and were thus able to recognize and experience the myths and the strong presence of Despoina, Demeter and Artemis in Lykosoura.

The final section of this research will investigate Anytos as an armed figure and the connection between the Kouretes and Korybantes at the footstool and base

78. Athens, National Museum, Cat. no. 1737. About the garment see the recent publications: Morizot, 2008; Tzachili, 2016; Tsiolis, 2019; Dimopoulou, 2022a, pp. 96-107 and 192-198.

79. On a different interpretation of what *Nikai* are probably carrying, see Gasparini, 2008.

80. Terracotta statuettes found in *megaron* as offerings to Despoina also show figures wearing animal masks, as well as the lower part of the garment. See Kourouniotis, 1912, pp. 156-159, figs. 23-35; Dimopoulou, 2022a, pl. 37, figs. 37d-e.

of the statues in Lykosoura in relation to the Hoplodmia festival as indicated in the bronze tablet from Arcadia. It will also explore the potential religious mobility and interaction between the two cults of Despoina and Zeus *Lykaios*. Jan-Mathieu Carbon and James P.T. Clackson suggest that the bronze tablet indicates a festival with ritualistic characteristics: "The festival occurring every eight years is here explicitly tied to the occurrence of a celebration called Hoplodmia, perhaps meaning 'Arming' or 'Armouring'". According to the scholars, during the festival the boys in *ephebea*[81] carried a panoply in a ritual dance procession.[82] Hoplodmia is related to the myth of Hoplodamos, a giant who assisted Rhea before the birth of Zeus at Mount Thaumasion in the Methydrion region[83] in case she was attacked by Kronos. This myth is similar to that of Zeus' birth in Crete, where Kouretes and Korybantes protected the newborn god from his father Kronos by drowning out his cries with a frenzied dance of clashing spear and shield.

Based on Pausanias' description of the cult group at Lykosoura, Anytos was a figure standing next to Despoina and serving as her protector. Although the excavations did not uncover Anytos' armament, it is likely that he was wearing a cuirass and helmet and carrying a spear and shield (Fig. 10).[84] The base of the throne and the footstool of the throned goddesses Demeter and Despoina are depicted in the same frame as Kouretes and Korybantes. They are shown as armed figures carrying shields and spears in a ritual dance.[85] Anytos' presence in the Lykosoura group is not coincidental. The myth surrounding his name is limited to local arcadian tradition and is probably linked to the celebration of the Hoplodmia referred to in the bronze tablet. It is possible that a similar celebration to the Hoplodmia took place at the sanctuary of Lykosoura, possibly alongside the mysteries of Despoina. The mobility between the cult places is apparent not only due to their proximity, but also because many of the characteristics of the worshipped figures reflect similar myths about the afterlife and the euphoria of the earth, which were familiar to initiates, visitors, travellers, and

81. *Ephebea* (= adolescence) had two meanings in ancient Greece: one referring to the age of 14 and the other to the age of 18 to 20, which was the preparatory stage before enlistment in the army and training in arms.
82. Carbon & Clackson, 2016, pp. 8-9.
83. Paus., VIII 36, 2-3.
84. Paus., VIII 37, 5. For the reconstruction of Anytos, see Dimopoulou, 2022a, pp. 84-89 and Dimopoulou, 2024, pp. 323-331.
85. Dimopoulou, 2022a, pp. 107-110, pl. 42, fig. 42.

pilgrims. The interaction between them is evident, allowing for the mobility of ideas, cultic perceptions, and mythological elements to be discussed.

Finally, it is worth mentioning here the work of Jennifer Larson on *Nature Gods, Nymphs and the Cognitive Science of Religion*, which focuses on the "dual-process model of cognition".[86] The researcher examines this model of thought in relation to the perception of the divine element. Consequently, the author differentiates between the intuitive and reflexive aspects of the mind. In the former, actions are performed instinctively without the involvement of conscious thought, whereas in the latter, the thought process is deliberate and requires effort.[87] Furthermore, she posits that the intuitive nature of religious beliefs often renders them unspoken, as they appear self-evident, and they don't need to be taught.[88] The present study of mystery cults reflects the intuitive nature of religious beliefs, as evidenced by the case of the perception of worshippers towards the occult and the unspoken. Those who were initiated into the mysteries and those who participated in the rituals instinctively shared their religious beliefs within the group, eschewing any attempt to explain the inexplicable. It was evident that this process occurred within the confines of the group, which allowed for the subconscious sharing of religious experiences, without the need for further interpretation of the experiential element. It was a kind of mental and sensorial religious mobility that automatically facilitated a transition from intuitive and subconscious engagement to active participation in *drómena*.

## 3. Conclusions

This study of the three cult places of the Great Gods of Samothrace, Zeus *Lykaios* and Despoina at Lykosoura aims to highlight, as far as possible in a short article, elements common to religious mobility in the ancient world. The aim of the study was to determine whether the transfer of ideas, mainly associated with mystery cults and ritual ceremonies, resulted from shared experiences between initiates. After studying specific literary and epigraphic material, architectural spaces and structures related to cultic function, as well as sculptural decoration and the representation of symbols and offerings, I believe it has become reasonably clear how the mobility of the religious feeling was only enabled through seeing, hearing and

86. Larson, 2019, pp. 71-85.
87. Larson, 2019, p. 80
88. Larson, 2019, p. 80.

smelling. Cults linked to common mythological elements and secret rituals united the wills and beliefs of those who visited the sanctuaries towards a common goal: happiness in this life and in the afterlife. In other words, through seeing, hearing, and experiencing, they shared common secrets, experiences, and goals.

The initiation process involved ritual ceremonies, the teaching of specific rules, dance, music and sacrifice. This allowed the initiates to play an active role, without which the practice of the cult would be impossible. Visitors who wished to participate in initiations, athletic games, festivals, sacrifices, or simply to watch, "knew" what to expect in all three sanctuaries. This shared knowledge facilitated the subconscious transfer of religious feeling and subconscious fear from the individual to the collective. The myths surrounding the worshipped deities were familiar and visualized through symbols and offerings that were also familiar to visitors and worshippers.

Seeing and hearing were associated not only with the space, the cult statue, or the initiation process, but also with the individuals who participated in *drómena* and rituals, and the psychic connection between them. The rules of silence and the mystical atmosphere that prevailed fascinated the participants, who in many cases had been initiated into various mysteries with a predetermined experiential and emotional experience that contributed to their spiritual transmission. The concealment of sacred practices in sanctuaries created an imaginary boundary between the human and the divine. This fact is supported, for example, by Pausanias' visit to the sanctuary of Kabeiroi in Thebes, when he mentions: "Who are the *Kabeiroi* and what kind of secret rituals are there for them and Demeter, I will silence them by apologizing to the listeners".[89]

89. Paus., IX 25, 5-6 (transl. by the author).

## IMAGES

**Fig. 1.** Theatrical Circle in the Temple of the Great Gods in Samothrace (© Hellenic Ministry of Culture and Sports / Hellenic Organization of Cultural Resources Development. Ephorate of Antiquities of Rodopi. Photo: N. Stournaras).

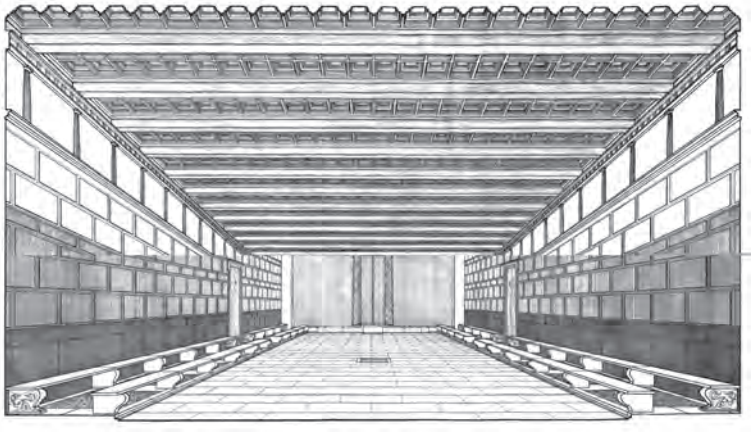


**Fig. 2.** *Hieron* in the Temple of the Great Gods in Samothrace. The interior of the *cella*. Reconstruction (adapted from Matsas, 2017, fig. 12).

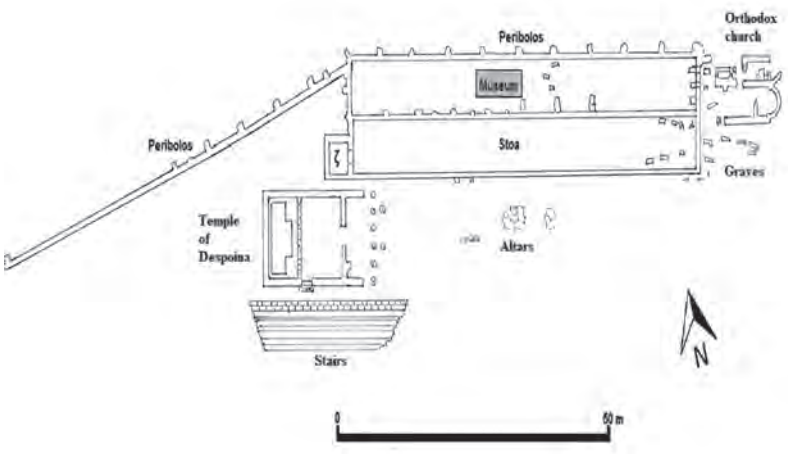



**Fig. 3.** Drawing reconstruction of Despoina's sanctuary (drawing: I. Georgiadis after A. Lykakis, in Leonardos, 1896).

**Fig. 4.** Temple of Despoina at Lykosoura. South door with the step-stones (© Hellenic Ministry of Culture and Sports / Hellenic Organization of Cultural Resources Development. Ephorate of Antiquities of Arcadia. Photo: I. Georgiadis).

**Fig. 5.** The southern peak of Mt. Lykaion with the *temenos* (after D.G. Romano, in Romano, 2019a, fig. 4).

**Fig. 6.** Hall of Choral Dancers from the sanctuary of the Great Gods in Samothrace. Fragment of the frieze with the female dancers (© Hellenic Ministry of Culture and Sports / Hellenic Organization of Cultural Resources Development. Ephorate of Antiquities of Rodopi. Photo: S. Mavrommatis).

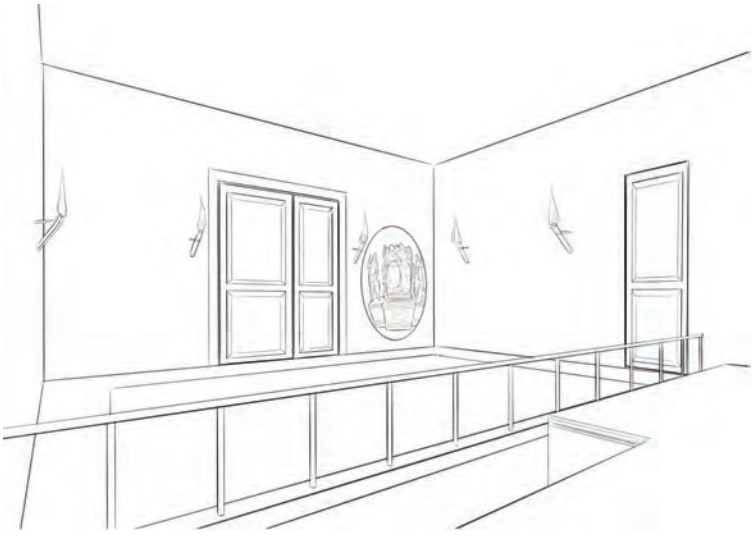


**Fig. 7.** Drawing reconstruction of the interior of the *cella* with the hypothetical mirror in the Temple of Despoina at Lykosoura (© S. Dimopoulou).

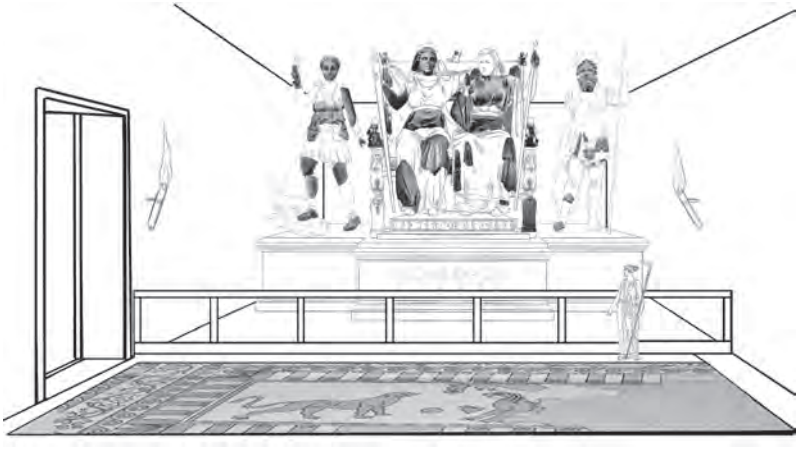


**Fig. 8.** The cult group of Lykosoura. Drawing reconstruction with the preserved fragments and attributes in the *cella* of the temple of Despoina at Lykosoura (mosaic adapted from Leonardos 1896, after A. Lykakis. © S. Dimopoulou).

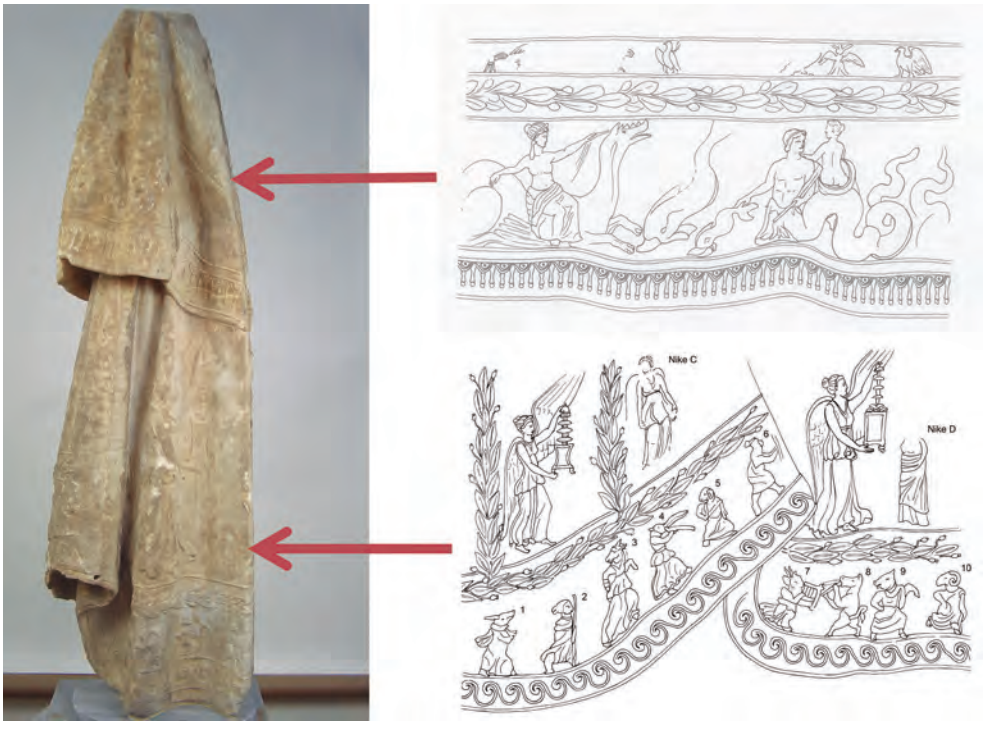



**Fig. 9.** Marble garment of Despoina (© Hellenic Ministry of Culture and Sports / Hellenic Organization of Cultural Resources Development. Hellenic National Archaeological Museum of Athens. Photo: National Museum. Drawing reconstruction of the zones of the garment of Despoina. © S. Dimopoulou).

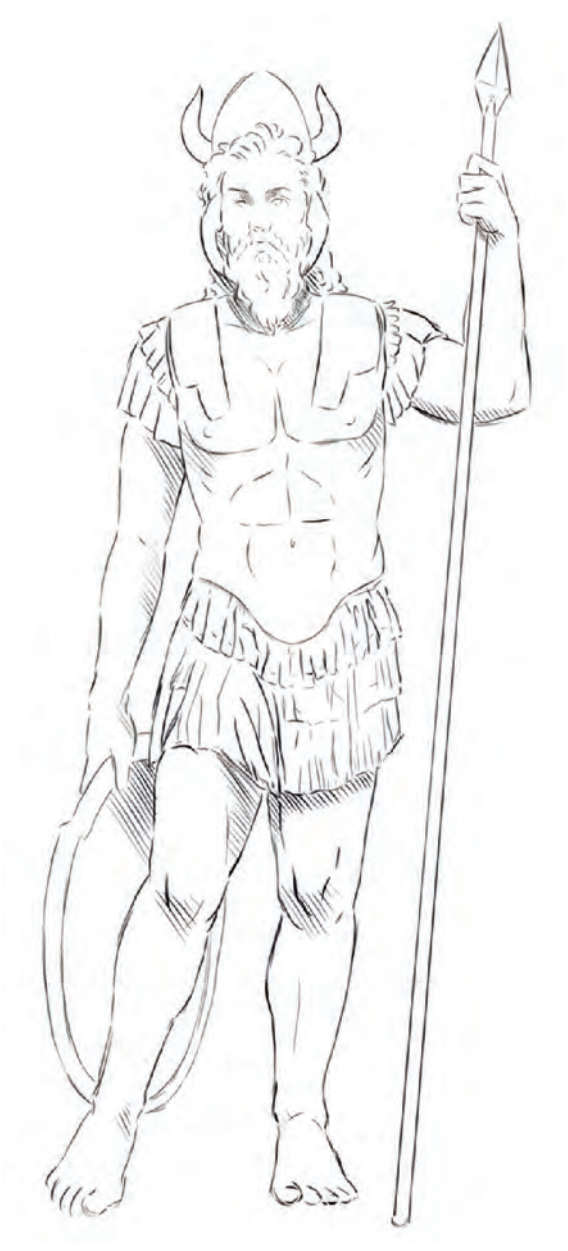


**Fig. 10.** Drawing reconstruction of Anytos from the Cult Group at Lykosoura (© S. Dimopoulou).

## BIBLIOGRAPHY

Avagianou, Afroditi A. (ed.) (2002). *Λατρείες στην περιφέρεια του αρχαίου ελληνικού κόσμου*. Athens: National Hellenic Research Foundation.

Bergeles, Nikos (2005). Τα Αρχαία Λύκαια. *Αρχαιολογία και Τέχνες*, 97, pp. 90-99.

Beschi, Luigi (2000). Cabirio di Lemno. Testimonianze letterarie ed epigrapfiche. *Annuario della Scuola Archeologica di Atene*, 74-75, pp. 7-92.

Blakely, Sandra (2012). Toward an Archaeology of Secrecy. Power, Paradox, and the Great Gods of Samothrace. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 21.1, pp. 49-71.

Boutsikas, Efrosyni (2020). *The Cosmos in Ancient Greek Religious Experience. Sacred Space, Memory and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Bremmer, Jan (2014). *Mysteries at the Interface of Greece and Anatolia. Samothracian Gods,* Kabeiroi *and* Korybantes. In *Initiation into the Mysteries of the Ancient World.* Berlin & Boston: De Gruyter, pp. 21-54.

Bricault, Laurent (ed.) (2008). *Bibliotheca Isiaca, I*. Bordeaux: Ausonius.

Burkert, Walter (1993). *Αρχαία Ελληνική Θρησκεία. Αρχαϊκή και Κλασική Εποχή*. Athens: Kardamitsa.

Burkert, Walter (2002). Greek Margins. Mysteries of Samothrace (Ελληνική Περιφέρεια: Τα μυστήρια της Σαμοθράκης). In Avagianou, 2002, pp. 31-63.

Carbon, Jan-Mathieu & Clackson, James P.T. (2016). Arms and the Boy. On the New Festival Calendar from Arkadia. *Kernos*, 29, pp. 119-158.

Chapinal-Heras, Diego (2022). Travelling for Healing. Dion in Macedon, a Place for Recovery. In Mauro, Chapinal-Heras & Valdés Guía, 2022, pp. 307-322.

Clinton, Kevin (2021). Athens, Samothrace, and the Mysteria of the Samothracian Great Gods. In Kalogeropoulos, Vassilikou & Tiverios, 2021, pp. 17-44.

Cosmopoulos, Michael B. (2003) (ed.). *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Cults*. London: Psychology Press.

Dickins, Guy (1906-1907). Damophon of Messene. *Annual Reports of the British School at Athens*, 13, pp. 357-404.

Dimitrova, Nora M. (2008). Theoroi *and Initiates in Samothrace. The Epigraphical Evidence*. Hesperia Supplement, 37. Princeton: The American School of Classical Studies at Athens.

Dimopoulou, Sotiria (2022a). *Die Kultbildgruppe im Heiligtum der Despoina zu Lykosura*. Baden-Baden: Ergon.

Dimopoulou, Sotiria (2022b). Pausanias. Traveller, Pilgrim, Journalist or Researcher of Antiquity? The Case of Lycosura and the Visit to the Temple of Despoina in Arcadia. In Mauro, Chapinal-Heras & Valdés Guía, 2022, pp. 171-186.

Dimopoulou, Sotiria (2024). Η μορφή του Ανύτου από την ομάδα της Λυκόσουρας. In Xanthopoulou *et al.*, 2024, pp. 323-331.

Fuchs, Martin *et alii* (eds.) (2019). *Religious Individualisation*, vol. 2. Berlin & Boston: De Gruyter.

Gasparini, Valentino (2008). Altaria o candelabra? Aspetti materiali del culto di Iside illuminati dalla testimonianza di Apuleio. In Bricault, 2008, pp. 39-47.

Gifford, Edwin, Hamilton (2013). *The Euftydemus of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

Graham, John, A (2002). The Colonization of Samothrace. *Hesperia*, 71, pp. 231-260.

Gryparis, Ioannis (2015). *Πλάτων*, *Πολιτεία*. Thessaloniki: Institute of Greek Language.

Guimier-Sorbets, Anne-Marie (2008). La Mosaique du temple de Despoina à Lykosura. *Ktema*, 33, pp. 191-200.

Heckel, Waldemar, Müller, Sabine & Wrightson, Graham (eds.) (2015). *The Many Faces of War in the Ancient World*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing.

Heinrichs, Johannes (2015). Military Integration in Late Archaic Arcadia. New Evidence from a Bronze Pinax (c. 500 BC) of the Lykaion. In Heckel, Müller & Wrightson, 2015, pp. 1-89.

Hemberg, Bengt (1950). *Die Kabiren*. Uppsala: Almqvist and Wiksells.

Jost, Madeleine (1985). *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*. Études Péloponnésiennes, 9. Paris: Vrin.

Jost, Madeleine (2003). Mystery Cults in Arcadia. In Cosmopoulos, 2003, pp. 143-168.

Jost, Madeleine (2018). Sanctuaires d'Arcadie trente ans après. Bilan des recherches. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 142.1, pp. 97-143.

Kallini, Chrysanthi & Giannopoulou, Mimika (eds.) (2016). *Ηχάδιν ΙΙ. Τιμητικός Τόμος για τη Στέλλα Δρούγου*. Athens: Ταμείον Αρχαιολογικών Πόρων και Απαλλοτριώσεων.

Kalogeropoulos, Konstantinos, Vassilikou, Dora & Tiverios, Michalis (eds.) (2021). *Sidelights on Greek Antiquity. Archaeological and Epigraphical Essays in Honour of Vasileios Petrakos*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Koukouzika, Dimitra (2008). *Απολλωνίου Ροδίου Αργοναυτικά: Ερμηνευτικό Υπόμνημα στο 1ο βιβλίο (στίχοι 605-1362)*. Diss. Aristotle University of Thessaloniki.

Kourouniotis, Konstantinos (1904). Ἀνασκαφαί Λυκαίου. *Archeologiki Ephemeris*, pp. 153-214.

Kourouniotis, Konstantinos (1911). *Κατάλογος Μουσείου Λυκόσουρας*. Athens: Η Εν Αθήναις Αρχαιολογική Εταιρεία.

Kourouniotis, Konstantinos (1912). Τὸ ἐν Λυκοσούρᾳ Μέγαρον τῆς Δεσποίνης. *Archeologiki Ephemeris*, pp. 142-161.

Kritikou, Maria (2022). *Η Μυστηριακή Λατρεία των Μεγάλων Θεών στη Σαμοθράκη*. Master thesis, University of the Aegean, Rhodes.

Larson, Jennifer (2019). Nature Gods, Nymphs and the Cognitive Science of Religion. In Scheer, 2019, pp. 71-85.

Lehmann, Karl (1998). *Σαμοθράκη. Οδηγός των ανασκαφών και του μουσείου*. Thessaloniki: American School of Classical Studies at Athens.

Leonardos, Vasilios (1896). Ἀνασκαφαί τοῦ ἐν Λυκοσούρᾳ ἱεροῦ τῆς Δεσποίνης. *Praktika*, pp. 95-126.

Lévy, Edmond & Marcadé, Jean (1972). Au Musée de Lykosura. *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 96, pp. 967-1003.

Lo Monaco, Annalisa (2024). Il politeismo a Lykosoura. Dei e fedeli tra i monti dell' Arcadia. *Scienze dell'Antichità,* 3, pp. 211-236.

Matsas, Dimitris (2017). *Μνημεία που σχετίζονται με θέαση και ακρόαση στο Ιερό των Μεγάλων Θεών*. Athens: Diazoma.

Mauro, Chiara M., Chapinal-Heras, Diego & Valdés Guía, Miriam (eds.) (2022). *People on the Move across the Greek World.* Madrid: Editorial Universidad de Sevilla & UAM Ediciones.

Morizot, Yvette (2008). La draperie de Despoina. *Ktema*, 33, pp. 201-209.

Mylonopoulos, Ioannis (2008). The Dynamics of Ritual Space in the Hellenistic and Roman East. *Kernos*, 21, pp. 49-79.

Murray, Augustus T. (1928). *Homer*, *The Iliad*. Cambridge: Harvard University Press.

Palaggia, Olga & Coulson, William (eds.) (1993). *Sculpture from Arcadia and Laconia*. *Proceedings of an International Conference held at the American School of Classical Studies (Athens, April 10-14, 1992)*. Oxford: Oxbow Books.

Palamidis, Alaya (2018). The Sanctuary of Despoina at Lykosoura. A Megalopolitan Creation? In Tausend, 2018, pp. 127-152.

Romano, David G. (2019a). Mt. Lykaion as the Arcadian Birthplace of Zeus. In Scheer, 2019, pp. 219-240.

Romano, David G. (2019b). Hippodrome and Equestrian Contests at the Sanctuary of Zeus at Mt. Lykaion, Arcadia. *Bulletin de Correspondance Hellénique. Supplement*, 62, pp. 27-44.

Romano, David G. & Voyatzis, Mary E. (2014). Mt. Lykaion Excavation and Survey Project, Part 1, The Upper Sanctuary: Preliminary Report 2004-2010. *Hesperia*, 83, pp. 569-652.

Romano, David G. & Voyatzis, Mary E. (2015). Mt. Lykaion Excavation and Survey Project, Part 2, The Lower Sanctuary: Preliminary Report 2004-2010. *Hesperia*, 84, pp. 207-276.

Rüpke, Jörg (2015). Religious Agency, Identity and Communication. Reflections on History and Theory of Religion. *Religion*, 45, pp. 344-366.

Rüpke, Jörg (2019). Ritual Objects and Religious Communication in Lived Ancient Religion. Multiplying Religion. In Fuchs *et al*., 2019, pp. 1201-1222.

Salzmann, Dieter (1982). *Untersuchungen zu den antiken Kieselmosaiken*. Archäologische Forschungen, 10. Berlin: Gebr. Mann.

Scheer, Tanja S. (ed.) (2019). *Natur – Mythos – Religion im antiken Griechenland*. Stuttgart: Franz Steiner.

Seaton, Robert, Cooper (1919). *Apollonius Rhodius. The Argonautica*. London: William Heinemann.

Tausend, Klaus (ed.) (2018). *Arkadien im Altertum. Geschichte und Kultur einer antiken Gebirgslandschaft. Beiträge des Internationalen Symposiums in Graz, Österreich, 11-13 Februar 2016*. Graz: Unipress.

Themelis, Petros (1993). Ο Δαμοφών και η δραστηριότητά του στην Αρκαδία. In Palaggia & Coulson, 1993, pp. 99-109.

Tsiolis, Vassilis (2019). La indumentaria divina como vehículo de propaganda política y social. Reflexiones desde Arcadia. *ARYS*, 17, pp. 65-83.

Tzachili, Iris (2016). Υφάσματα και σύμβολα στη Λυκόσουρα της Αρκαδίας τον 2ο αι. π. Χ. In Kallini & Giannopoulou, 2016, pp. 594-606.

Voutiras, Emmanouel (1999). Opfer für Despoina. Zur Kultsatzung des Heiligtums von Lykosura IG V 2, 514. *Chiron*, 29, pp. 233-248.

Xanthopoulou, Maria *et alii* (eds.) (2024). *Archaeological Work in the Peloponnese 3 (AWOP 3). Proceedings of the 3rd International Scientific Meeting, Kalamata 2-5 June 2021.* Kalamata: University of Peloponnese.

Yodfat, Noga E. (2021). Senses and the Embodied Mind of the Initiate in Ancient Mystery Cults. *New Classicists*, 5, pp. 2-22.

# On North African Cults in Roman Dacia

## Sobre los cultos norafricanos en la Dacia romana

**Sorin Nemeti**
Babeș-Bolyai University Cluj-Napoca
sorin.nemeti@ubbcluj.ro – https://orcid.org/0000-0001-9330-5812

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Sorin Nemeti, "On North African Cults in Roman Dacia",
*ARYS*, 23 (2025), pp. 319-334.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.9244

Recepción: 27/10/2024 | Aceptación: 16/02/2025

## RESUMEN

El contacto entre la civilización greco-romana y la cartaginesa provocó la superposición de politeísmos africanos y clásicos, disolviendo antiguas divinidades en el sistema romano. Las teonomías bárbaras y púnicas conservadas son pocas: Saturnus *Balcaranensis*, Aulisua, Iocolon, Bacax, Bonchor, Varsutina. La "*Africitas*" se percibe en monumentos votivos, rituales y en la preferencia por Saturnus como dios pantheos, que contradice el politeísmo romano. Nombres latinos como Saturnus, Caelestis, Aesculapius o Mercurius designan dioses púnico-bárbaros: Baal Hammon, Tanit, Eshmoun, Shadrapha, entre otros. La investigación moderna ofrece lecturas diversas: se enfatiza la romanización o la africanización, minimizando uno de los componentes según la tesis. Estas visiones generalizadoras son abusivas, pues el grado de sincretismo varía según fieles, contextos y épocas. Así, africanos en Dacia replican prácticas de su tierra natal. Para P. Raecius Primus, Baal Hammon y Tanit se convierten en Saturnus y Latona, una pareja inédita en el panteón clásico. Olus Terentius Pudens Uttedianus honra a Celestis junto a dioses locales de *Leptis Magna* (Eshmoun, Astarté) y al Genio de los dacios. M. Herennius Faustus, erudito romano, relaciona epítetos raros con Baal Hammon, transformado en Saturnus *Securus*. Soldados de *Micia*, ya romanizados, no usan teonomías bárbaras: el prefecto Rufus venera a Silvanus, Liber *Pater* y Plutón. En el norte de África, la herencia local y la aportación romana no se vieron como opuestas: estas divinidades híbridas muestran el camino de la interpretación, conciliación y sincretismo.



## PALABRAS CLAVE

África del Norte; Cultos; Dacia; *Dii patrii*; Identidad; Soldados.



## ABSTRACT

The contact between Greco-Roman and Carthaginian civilizations led to the overlap of African and classical polytheisms, dissolving older deities into the Roman system. Few Barbarian and Punic theonyms survive: Saturnus *Balcaranensis*, Aulisua, Iocolon, Bacax, Bonchor, Varsutina. "*Africitas*" appears in votive monuments, rituals, and a marked preference for Saturnus as pantheos god, contradicting Roman polytheistic variety. Latin names like Saturnus, Caelestis, Aesculapius or Mercurius served to designate Punic-Berber gods: Ba'al Hammon, Tanit, Eshmoun, Shadrapha, and others. Modern scholarship offers different interpretations: it emphasizes either Romanization or Africanization, downplaying one component to support its thesis. Such categorical readings are reductive, as the degree of syncretism varied with worshippers, social contexts, and historical times. Africans in Dacia replicated practices from home. For P. Raecius Primus, Ba'al Hammon and Tanit became Saturnus and Latona, a pair absent from the classical pantheon. Olus Terentius Pudens Uttedianus honored Caelestis, a Roman-African quasi-official deity, alongside local gods of *Lepcis Magna* (Eshmoun, Astarté) and the *Genius* of the Dacians. M. Herennius Faustus classicized by linking rare epithets to Ba'al Hammon transformed into Saturnus securus. Soldiers in *Micia* were Romanized enough to avoid any barbarian theonym: the prefect Rufus worshipped Silvanus, Liber *Pater*, and Pluto. In Roman North Africa, local heritage and Roman contributions were not seen as irreconcilable opposites: these hybrid deities of African essence and Roman form reflect their worshippers' search for interpretation, conciliation, and syncretism.



## KEYWORDS

Cults; Dacia; *Dii patrii*; Identity; North Africa; Soldiers.

The ancients' experience of the sacred can only be understood through their systems of theoretical, conceptual, ritual and symbolic expression.[1] The archaeological remains of temples, the written texts preserved since Antiquity, and the epigraphic and sculptural ex-votos are part of the human languages that translate this experience of the religion lived by ancient people. The great number of ex-votos (altars, statues, *donaria*) made of non-perishable materials discovered on the territory of the former Roman Empire which exemplify the so-called "materiality of religion" (defined by the *lived ancient religion* interpretative paradigm)[2] is essential in describing ancient religiosity. The votive practice is in fact the core of polytheist religiosity and a privileged insight into the meaning of religious practice in the Roman Empire for modern authors.[3]

In later works on religious life in the Roman Empire, religion is understood as a profoundly social phenomenon, a network of meanings, a system of symbols, the immanence of which is fuelled by performing rituals, that tries to explain the world through images, narrations, written texts or refined dogmas.[4] Ancient Mediterranean religion is seen as a "highly unstable phenomenon" (Jörg Rüpke), constantly negotiated among individuals, social groups, political entities, etc. Thus, the only important things are the means through which groups organize, maintain, and

1. Meslin, 1993, pp. 8-9.
2. Rüpke, 2011, p. 194; Rüpke, 2016, pp. 8-41.
3. *ThesCRA* I, 2004, *s.v.* "Weihgeschenke", pp. 379-450.
4. Rüpke & Woolf, 2021b, p. 14: "(religion…) is understood as a spectrum of experiences, actions, and beliefs and communications hinging on human communication with super-human or even transcendent agent(s), for the ancient Mediterranean usually conceptualized as 'gods'. Material symbols, elaborate forms of representation, and ritualization are called upon for the success of communication with these addressees".

communicate about religion (within the group or in relation to other groups or entities). The variety of religious practices during Antiquity could be explained as interaction, communication, networking, propagation and institutionalization. The religious development is placed under the mark of religious communications and social practices that indicate competition among groups/patrons who built temples, offered sacrifices and gifts (ex-votos) to the gods, and organized private or public banquets.[5] In our opinion, the abuse of media and communication in contemporary society structures the religiosity of ancient Rome. In this simplified version of Roman religion,[6] the gods seem to be topics of communication rather than subjects of the subjective positioning of individuals or groups in relation to transcendence. Individual or collective religiosity is delegated to the background, while these strategies of human meta-communication about the gods occupy the foreground.

Starting from the sociological reductionist methodology, one can observe that religious data is used in order to express various identities, individual and collective. In Roman Dacia, there were soldiers and various officials (governors, officers, imperial slaves) of African origin.[7] Although no indigenous African theonyms appear in Dacia,[8] the religion of the people originating from Roman North Africa is a separate domain and its manifestations in a remote Latin-speaking province can be grasped and defined.[9] We can analyze the religious preferences of the people brought to Dacia from the North African provinces by separating them into two sectors: 1) the corporate identity of an occupational community (*i.e.*, the soldiers from the *numeri Maurorum*, especially those from *Micia*/Veţel, Hunedoara County) and 2) the various discrepant identities of the individuals of North African origin.[10]

5. Rüpke, 2018, pp. 1-23. Cf. Nemeti, 2019b.
6. A comprehensive overview of Roman religions in Scheid, 2016 and 2023.
7. Sanie, 1981-1982.
8. For *interpretatio* in ancient polytheism, the use of Greek and Roman theonyms to designate foreign gods, see: Wissowa, 1916-1919; Webster, 1995; Ando 2006; Nemeti 2019a, pp. 47-72.
9. Bărbulescu, 1994; Nemeti, 2019a, pp. 109-139.
10. For defining socio-cultural dynamics, see Cenati, 2023, pp. 23-30.

## 1. The Soldiers and Their Corporate Identity

### 1.1. Temple of the *Mauri Micienses*

Various military diplomas from the middle of the 2nd century CE attest an irregular unit called *Vexillarii Africae et Mauretaniae Caesariensis et Mauri gentiles*.[11] In Constantin C. Petolescu's opinion, these *vexillarii* are soldiers taken from the units of the Danubian provinces for the wars of Antoninus Pius in Africa, who returned home.[12] The formula *vexillarii Africae et Mauretaniae Caesariensis* should be better understood if we interpret it as an irregular unit formed by soldiers detached from various auxiliary units from Africa *Proconsularis* and Mauretania *Caesariensis* (Michael P. Speidel), a sort of *numerus electorum*.[13] These soldiers returned in Dacia together with a group of *Mauri gentiles*, incorporated in the Roman army from Dacia.

The main information related to the religious life of the Mauri from ancient *Micia* (Veţel, Hunedoara County) is offered by the temple excavated there and by several inscriptions from the same settlement, which could be connected with the African unit. The temple was excavated in 1934, has a rectangular layout, measuring about 19 x 12 m. The researchers identified two building phases here, but there is a possibility that the temple had three *cellae* from the beginning.[14] The temple is mentioned in the inscription *IDR* III.3, 47[15] dated in 205 CE. The epigraphic text mentions that the *Mauri Micienses* and their *praefectus* Iulius Evangelianus rebuilt the temple of the ancestral gods (*templum deorum patriorum*) that had been destroyed by the passage of time (*vetustate conlapsum*). Modern authors from Constantin Daicoviciu[16] to Marcel Bénabou[17] have identified in the formula *dii patrii* those ancestral gods of the Mauri that are called *dii Mauri* in Africa. As we have shown previously, in Roman North Africa the formula *dii Mauri* applies to some local gods seen by the

11. *IDR* I 16, 29; *AE* 2007, 1763 and 2014, 1639.
12. Petolescu, 2023, pp. 263-264.
13. Speidel, 1984, pp. 123-124.
14. Daicoviciu, 1941, pp. 117-125; Rusu-Pescaru & Alicu, 2000, pp. 92-94; Diaconescu, 2011, pp. 158-162.
15. *Pro salute dd(ominorum) nn(ostrorum) in/victissimor(um) imp(eratoris) Severi / et Antonini et Getae caes(aris) [a] ug(ustorum) / (trium) et Iuliae et Plautillae aug(ustarum) (duarum) et / Plautiani, c(larissimi) v(iri), praef(ecti) pr(aetorio), patris / augustae, sub Pomponio / Liberale, co(n)s(ularis), Mauri Mic(ienses) / et Iul(ius) Evangelianus praef(ectus) / templum deorum patrio/rum vetustate conlapsum / sua p(ecunia) et opera restituer(unt) / Cilone (iterum) et Libone co(n)s(ulibus).*
16. Dacoviciu, 1941, p. 124.
17. Bénabou, 1976, p. 318.

Romans as *dii hospites*.[18] In the case of *Micia*, the soldiers of the *numerus Maurorum* built a temple for their ancestral gods viewed as *dii patrii*, which may or may not be identical to those called *dii Mauri* in Africa.[19]

### 1.2. SILVANUS, PLUTO, LIBER *PATER* AND DIANA. ROMAN NAMES FOR THE *DII PATRII* OF THE *MAURI MICIENSES*?

Starting from the inscriptions discovered in the ruins of the temple, an altar for Silvanus[20] and one for Pluto,[21] we have previously analyzed the lot of the Latin votive inscriptions from *Micia* in light of the data known about African religious preferences.[22] Two individuals, Aurelius Ianuarius and Aurelius Secundus, associated the gods Silvanus *Domesticus* and Mercurius in their dedications, which is a very common practice in North Africa, where the two divinities are associated in order to express a local divine identity.[23] In southern Tunisia, at Tozeur, there is a dedication to *Silvanus Mercurius*,[24] at *Thiges* there is a stone inscription to *Mercurius Silvanus*,[25] at *Aradi* a *flamen* of Neptune dedicates an inscription to *Mercurius Silvanus*,[26] while at *Lambaesis*, a fragmentary inscription mentions a *sigillum Mercuri Silvani*.[27] At *Castellum Mastarense*, Silvanus is represented with the attributes of African Mercury: the scorpion, the turtle and the ram,[28] while at *Thugga*, in the temple of Mercury, a dedication to *Mercurius Silvius* has been found.[29] At Bou Jelida, southeast of Carthage, an altar dedicated to *deus Silvanus* by two people of Italic origin, in the temple of an indigenous tribe (*Bacchuiana gens*), presents the attributes of the god on the sides: the ram and the rooster, attributes of Mercury.[30] This African god, Mercurius Silvanus,

18. Camps, 1954; Fentress, 1978; Camps, 1990.
19. Nemeti, 2019a, pp. 123-137.
20. *IDR* III.3, 118: *Silvan(o) / Rufus / praef(ectus) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.
21. *IDR* III.3, 116: *Pluton(i) / Rufus / praef(ectus) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)*.
22. Nemeti, 2019a, pp. 132-137.
23. *IDR* III.3, 134: *Silvan(o) / Domest(ico) et / Mercu(rio) / sac(rum) / (A)elius / Ianu/arius / p(osuit)*; *IDR* III.3, 135: *Silva/no Dom(estico) / et Mer(curio) / sac(rum) / Aur(elius) Sec/undus*. Cf. Bărbulescu, 1994, pp. 1334-1337.
24. *CIL* VIII 11227.
25. *CIL* VIII 87.
26. *AE* 1928, 34.
27. *CIL* VIII 2646.
28. *CIL* VIII 6355.
29. Leglay, 1971, pp. 128-132; Bénabou, 1976, pp. 341-346.
30. Beschaouch, 1985, pp. 967-973.

in spite of his compound name, is seen by the Berbero-Romans as a distinct god,[31] as indicated by a dedication from *Lambaesis*: *Deo Mercurio Silvano*.[32] He is an indigenous god surprised in a process of *interpretatio*. The series of African reliefs of Mercury with the scorpion as an attribute, discovered at *Mastar*, *Mascula*, *Sitifis*, *Rapidum* and Renier, make it possible to outline a divine figure specific to North Africa, an important Punic god associated with the cult of Tanit/Caelestis and Baal Hammon/Saturnus.[33] According to Marcel Léglay, the meeting between Silvanus and Mercurius in North Africa and their fusion into a single entity called *Mercurius Silvanus* occurs in the fertile coastal regions, where olive cultivation is practiced.[34]

Rufus, the prefect who dedicated the altar to Silvanus in the temple from *Micia*, leaves two other ex-votos, one for a god called Pluto[35] and the other for Liber *Pater*.[36] The analysis of his religious preferences could suggest the identity of the gods understood as *dii patrii* by the *Mauri* from *Micia*.

One of the altars commissioned by the prefect Rufus is dedicated, as we have already mentioned, to the god Pluto: [*P*]*luton*(*i*) / *Rufus* / *praef*(*ectus*) / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*). Petolescu, who completed line 1 – *Pluto*(*i*), had the same idea, that this inscription is not about the god of the Underworld, but rather about the Greek god of wealth – Plutus.[37] The altar dedicated by the *praefectus* Rufus in the temple of the ancestral gods of the Moors suggests a case of *interpretatio Africana* of a Greco-Roman god. Just as Silvanus from the temple of the gods of the *Mauri* is an African Silvanus, Pluto from the inscription of the same dedicant from *Micia* is an African god worshipped under the name of the corresponding Roman god. Dedications to Pluto are quite common in the Latin epigraphy of North Africa: *cultores Plutoni* are attested there,[38] the god has specific epithets (*Frugifer*, *deus Variccala*) and is associated with local deities (*Cereres*).[39] This African Pluto with specific local features is either

31. Cadotte, 2007, pp. 113-164.
32. Leglay, 1971, p. 129, no. 3, fig. 3.
33. Deonna, 1959, pp. 6-8 and 40-41.
34. Leglay, 1966, pp. 244-245; Bénabou, 1976, p. 346.
35. *IDR* III.3, 116.
36. *IDR* III.3, 104: *Libero* / *Patri* / *Rufus* / *praef*(*ectus*) / *v*(*otum*) *s*(*olvit*) *m*(*erito*).
37. Petolescu, 1980, pp. 457-458, fig. 2; still, one more letter is visible at the end of the row 1, a part of an N, therefore PLVTON(I) or an I, and the lecture should be PLVTO(N)I. Anyway, the minor Greek god Plutus is never attested in Latin inscriptions, comparing to Pluton, attested in circa 100 inscriptions (many originating in North Africa: https://db.edcs.eu/epigr/epi_ergebnis.php).
38. *CIL* VIII 9609.
39. Toutain, 1907, pp. 266-267.

a god of Punic origin who would have borrowed the name of the Greco-Roman god, or a local aspect of this Greco-Roman Hades-Pluto who comes from Sicily to Carthage at the same time as Demeter and Kore.[40]

A third altar is dedicated to the god Liber *Pater* by the prefect Rufus;[41] in Africa, apart from the Classical aspect of Liber *Pater* / Bacchus, he also appears as a local god, who is called Shadrapha in a bilingual (Latin and neo-Punic) inscription of *Lepcis Magna*.[42] This African Liber *Pater*, *deus patrius* at *Lepcis Magna*, part of Emperor Septimius Severus' group of patron gods, appears on the Ghorfa stelae next to a Venus-Astarte and is associated with the great African god Saturn (at Ghorfa, Maktar, *Zama Regia*).[43] Liber *Pater* in Africa is the subject of a very popular cult, particularly in the coastal Phoenician cities (*Achalla*, Carthage, *Gigthis*, *Lepcis Magna*, *Lepcis Minor*, *Oea*, *Sabratha*), but also in the interior regions (Maktar, *Thuburbo Maius*, *Thugga*, *Zama Regia*). He enjoys particular popularity in Numidia, where sanctuaries and priests are known in different cities (especially *Madaura* and *Thubursicu Numidarum*, *Cuicul*, *Sitifis*, *Satafis*, *Auzia*, *Volubilis* and *Lambaesis*). In any case, it is difficult to establish which god was worshipped in Roman Africa under the name of Liber *Pater*: the Greco-Roman god, the Phoenician god Shadrapha, or a Berber god.[44]

To this group of *dii patrii* of the *Mauri* from *Micia* we can add a goddess that was very popular in the Danubian provinces. An altar from the Deva Museum dedicated to Diana *Sancta*[45] was read in different ways by several authors, considering that the donor's name was Magnus, or Potentinus *nummularius*.[46] In fact, it is a collective dedication, made by a group of soldiers, *i.e.*, *numerus Maurorum Miciensium*, to a goddess with rare epithets, *Diana sancta potentissima*.[47] Diana is not on the list of interpreted goddesses in North Africa, as established by Bénabou or Cadotte,[48] starting from the epigraphic and sculptural material from the North African Roman

40. Gsell, 1972, p. 297; Beschaouch, 1973, pp. 103-107.
41. *IDR* III.3, 104.
42. Leglay, 1975, p. 134.
43. Bénabou, 1976, pp. 353-355.
44. Bruhl, 1953, pp. 224-237.
45. *CIL* III 1418; *IDR* III.3, 65; *IDR* III.2, 198a.
46. Sanie, 1999, pp. 174-175.
47. Rădeanu, 2004: *Dianae / sanctae / potent(issimae) / num(erus) M(aurorum) / v(otum) s(olvit)*; *CIL* III 1418 reading in row 4 is *Magnus,* but the letters are N+V+M and another M. S. Sanie has read, for example, *numm(ularius)* in the row 4 – Sanie, 1999, pp. 174-175.
48. Bénabou, 1976; Cadotte, 2007.

provinces (excepting the inscription from *Sitifis* dedicated to Diana Maurorum).[49] But in this case, due to the fact that it is a collective act of piety, and the donor is the unit of the *Mauri*, one may also count Diana among the Roman formulas used by groups from North Africa in order to express their religious preferences.

## 2. The Individuals and Their Discrepant Identity

The contact between the Greco-Roman civilization and Carthage led to the overlap of the African pluristratified polytheisms and the Classical ones, and to the dissolution of the ancient divinities into the Roman religious system.[50] The barbarian and Punic theonyms preserved in Roman Africa are quite few, for example Bacax, Bonchor, Iocolon, Varsutina, etc. *Africitas* can be traced in the art of the votive monuments, in the practiced rituals, in the preference for a great god, Saturnus, preference that contradicts the Roman "polytheist" availability. Aesculapius, Caelestis, Hercules, Liber *Pater*, Mars, Mercurius Silvanus, Neptunus, Saturnus, Venus are merely Latin names that the Africans chose to designate their Punic-Barbarian gods in a more or less consistent manner: Arish, Astarté, Ba'al Hammon, El Qone Aras, Eshmoun, Milk'ashtart, Shadrapha, Tanit, a Berber god whose attribute is a scorpion (maybe Baal Addir), etc.[51]

The discoveries made by modern research – depending on the adopted perspective – underline different valences of these *interpretationes*: one of the components, the Classic or the Berber-Punic, is minimized in order to support the *Africanization* or the *Romanization* of these divine characters, the Romanization of the North-African worshippers or their "resistance in front of the Romanization".[52] These categorical and generalizing interpretations are both abusive. The Africanization and Romanization vary depending on the people, the social environments, and the era. The North Africans in Dacia repeat – *mutatis mutandis* – the gestures of the ones that stayed at home.

49. *CIL* VIII 8436.
50. Gasparini, 2015.
51. Nemeti, 2019a, pp. 111-123.
52. For the evolution of the Romanization concept see Woolf, 1998, pp. 1-23; Webster, 2001, pp. 210-219.

### 2.1. P. RAECIUS PRIMUS

There are several individuals in Dacia, civil functionaries and officers of confirmed African origin. P. Raecius Primus from Potaissa, *beneficiarius legati legionis V Macedonica*, is an *Afer*, *domo Zigali*.[53] The settlement indicated as *origo* should be identified as *castellum Zugal* (present-day Aïn Temda, in the territory of *Cirta* / Constantine).[54] For the African P. Raecius Primus, Ba'al Hammon and Tanit form a new couple (Saturnus and Latona) that does not appear in the Greco-Roman *pantheon* and mythological system in this manner. Latona is the *mater* of Apollo and Diana, a popular pair in the Danubian provinces. That popularity could influence the donor's choice of Latona as a Latin name for African Tanit (instead of consecrated Caelestis).[55]

### 2.2. OLUS TERENTIUS PUDENS UTTEDIANUS

Olus Terentius Pudens Uttedianus, *legatus legionis XIII Geminae*, worships a Roman-African quasi-official divinity, Caelestis, together with the popular gods from *Lepcis Magna* and the *Genius* of the *Daciae*.[56] The altar is a nice example of a travel inscription (as defined by Paul Veyne)[57] where one can find the pattern with two groups of gods – *dii patrii* and *dii hospites.* The first group includes North-African (Punic) gods with Roman names: Caelestis *Augusta* for Tanit, Aesculapius *Augustus* for Eshmoun, and *Genius Carthaginis* for a goddess of the Astarte/Aphrodite type.[58] The category of *dii hospites* consists of an anonymous *Genius Daciarum*.[59]

53. *AE* 1984, 739; Bărbulescu & Cătinaș, 1979, p. 218, fig. 2: *Numini Saturno / reg(i) patri deo/rum / et Latonae / P(ublius) Raecius / Primus ben/ef(iciarius) leg(ati) leg(ionis) / (quintae) M(acedonicae) P(iae) F(idelis) p(osuit) ex / v(oto), domo Zigali / afer.*
54. Bertrandy, 1992; Leglay, 1992, p. 76.
55. Leglay, 1992, p. 75.
56. *CIL* III 993; *IDR* III.5, 41: *Caelesti Augustae / et Aesculapio Au/gusto et Genio / Carthaginis et / Genio Daciarum / Olus Terentius / Pudens Uttedi/anus leg(atus) Augg(ustorum) / leg(ionis) XIII Gem(inae) leg(atus) / Augg(ustorum) pro praet(ore) / provinciae R(a)e/tiae.*
57. Veyne, 1987, pp. 382-384.
58. For Caelestis and Eshmoun, see Cadotte, 2007, pp. 65-111 and 165-200.
59. Nemeti, 2016, p. 83; Nemeti, 2019, pp. 121-122.

### 2.3. M. Herennius Faustus

An erudite like M. Herennius Faustus classicizes by connecting some rare cultic epithets with the African Ba'al Hammon, turned into *Saturnus securus*[60]. The origin of the governor is not known, but he was a *tribunus militum legionis III Augustae* from *Lambaesis*, in Numidia. M. Herennius Faustus was probably the *legatus legionis XIII Geminae* between 115-117 CE, period during which he erects three votive altars to Saturnus *Securus*, Mercurius *Hilaris* and Minerva *Supera.*[61] It is quite certain that the dedication to Saturnus refers to the Punic god Baal Hammon, but the presence of the gods called Mercurius *Hilaris*[62] and Minerva *Supera*[63] is not easy to explain by means of an *interpretatio.* In the case of Mercurius, we had connected the epithet with the opposite one, *i.e.*, *Sobrius*. Mercurius *Sobrius* is worshipped in *vicus Sobrius* in Rome, which, according to the definition offered by the version of Festus (p. 382 L.), is a district where there were no *tabernae*, *ni quod in eo Mercurio lacte, non vino, solitum sit supplicari*.[64] Milk libations are very rare in Rome and frequent in Punic rituals, but the only information on such libations and non-alcoholic priests comes from North Africa. This is also where the only epigraphic dedications to Mercurius *Sobrius* or *Mercurii Sobrii* always come from.[65] The votive gesture constitutes an attempt to isolate one aspect of the African cult of Mercury: it is not a question of the god who is adored with libations of milk, but of a Mercury who receives libations of wine, perhaps even a Roman Mercury. However, simple adoration as *hilaris* testifies to the knowledge of the African aspect of the worship.

### 2.4. The Imperial Slaves. Nemesianus and Liberalis

Nemesianus and Liberalis are members of the *familia Caesaris*, and are probably of African origin, considering their implication in the cult of Caelestis at *Ulpia Sarmizegetusa*. Belonging to the category of "universal" African cults – accepted and popularized by the imperial court[66] – the goddess had worshippers at *Ulpia Sarmizegetusa*,

60. *IDR* III.5, 314: *Saturno / securo / M*(*arcus*) *Herennius / Faustus / leg*(*atus*) *Aug*(*usti*).
61. Berciu, 1947-1949; Piso, 1993, pp. 214-217; Varga, 2017, pp. 231-242.
62. *IDR* III.5, 708: *Mercurio / hilari / M*(*arcus*) *Herennius / Faustus / leg*(*atus*) *Aug*(*usti*).
63. *IDR* III.5, 265: *Min*[*ervae*] / *Su*[*perae*] / *M*(*arcus*) *Her*[*ennius*] / *Fau*[*stus*] / *leg*(*atus*) [*Aug*(*usti*)].
64. Palmer, 2001, p. 80.
65. Palmer, 2001, pp. 86-87 and 91-92.
66. Halsberghe, 1974.

*Apulum* and *Potaissa*.[67] In the capital of the province, an imperial slave, Nemesianus *librarius*, erected a temple at his own expense, in which the name of the goddess is accompanied by the epithet *virgo*, frequent in Africa.[68] Another dedication, to Dea Caelestis, comes from another imperial slave, Liberalis *adiutor tabularii*,[69] while the third dedication is an altar whose dedicant is anonymous, and contains a versified inscription related to rituals specific to the cult.[70] Ioan Piso translates the inscription as "the goddess Caelestis will be appeased with the prescribed wine mixed with honey. On this altar we offer to the other gods incense and unmixed wine".[71] The text is difficult to translate, but other explanations are possible: the other gods are praised with wine (*merum*), but Caelestis with some non-alcoholic beverage (*mulsa*, rainwater mixed with honey).[72] And in this case, we remain in the African ritualistic context characterized by non-alcoholic libations.

### 2.5. AURELIUS MARCELLUS

For P. Raecius Primus, Olus Terentius Pudens Uttedianus, M. Herennius Faustus, Nemesianus and Liberalis, African origin or simple knowledge about cults and rituals from North Africa is a given fact. A curious inscription from Gilău, near the Roman city of *Napoca*, is dedicated by a *praefectus alae I Silianae*, Aurelius Marcellus.[73] We do not know much about his career or provincial origin. The fragmentary altar was read by Dan Isac, who proposed the word *deae* in the first line, and in the second one the epithet *virgo*. The dedication reads as follows: *Deae / virgini / Di/anae stabili / venatrici / examina/trici*, and the author considered that the votive act is addressed to a single goddess, Diana, labelled as *dea virgo* and praised with rare

67. Nemeti, 2019a, pp. 119-120.
68. *IDR* III.2, 17: *Caelesti Virgini / Augustae sacr(um) / Nemesianus Caes(aris) n(ostri) / servos librarius tem/plum a solo pecunia su/a ex voto fecit.*
69. *IDR* III.2, 192: *Deae Caelesti / sacrum / Liberalis Aug(usti) / n(ostri) vern(a) adiut(or) / tabul(arii) v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito).*
70. *AE* 1993, 1345; Piso, 1993b, pp. 223-237: *Caelestis mul/sa propria / placabitur. Ara / hac divis aliis / tura merumq(ue) / damus.*
71. Piso, 1993b, p. 234.
72. Cenati, Murzea & Gonzáles Berdús, 2023, pp. 145-149 (the interpretation of Victoria Gonzáles Berdús).
73. *AE* 1991, 1350: [*Dea*]*e*(?) / *Vi*[*r*]*gini Di/an(a)e stabili / venatrici / examina/trici Aur*(*elius*) / *Marcellus* / *pra*[*ef*(*ectus*)] *eqq*(*uitum*).

epithets like *Stabilis*, *Venatrix* and *Examinatrix*.[74] A better solution offers the reading with a theonym in the first line and two goddesses mentioned. *Virgo* is almost a formular epithet for Caelestis[75] and the dedication could be read as *Caelesti virgini*, *Dianae Stabili Venatrici Examinatrici.* The goddess Nemesis rarely received the epithet *virgo* in epigraphy[76] and, theoretically, a possible lecture of the first two lines could be *Nemesi virgini / Dianae venatrici stabili examinatrici.* The association between Caelestis and Diana could be added to the dossier of Danubian influences in the Caelestis cult in Dacia, where the African goddess is called Latona (Diana's mother). We also recall here the inscription from Micia dedicated by the *numerus Maurorum* to a goddess called *Diana Sancta Potentissima*.

## 3. Conclusions

From the epigraphic material of Dacia, we can argue that the inhabitants of Roman North-Africa did not place the inheritance of the Punic civilization and the contribution of Rome on antithetical, irreducible positions. These divinities of African essence and Roman aspect show that their loyal worshippers found a way of interpretation and integration. The soldiers from the *numerus Maurorum* express their corporate African identity by building and renovating a temple for their ancestral gods named with Roman names, like Silvanus (*et*) Mercurius, Liber *Pater*, Pluto, and maybe Diana (*Maurorum*). Romanized and well-integrated Roman officials, officers and imperial freedmen express their discrepant identity by means of Classical tools (Latin epigraphic apparatus, Roman name for the Punic gods who had been well-established for a long time, like Saturnus, Caelestis, Aesculapius). Behind the Classical figures, we might infer not a *resistance* à la Bénabou, but rather the specificities of an inherited religious knowledge (like the non-alcoholic libations for Mercurius and Caelestis).

74. Isac, 1991.
75. *AE* 1911, 84; *IDR* III.2, 17; *CIL* VI 37170 and VIII 9796.
76. *CIL* VI 531.

## BIBLIOGRAPHY

Ando, Clifford (2006). *Interpretatio Romana*. In De Blois, Funke & Hahn, 2006, pp. 61-65.

Ardevan, Radu & Beu-Dachin, Eugenia (eds.) (2016). *Mensa Rotunda Epigraphica Napocensis*. Cluj-Napoca: Mega Publishing House.

Bărbulescu, Mihai (1994). Africa e Dacia. Gli influssi africani nella religione romana della Dacia. In Mastino & Ruggeri, 1994, pp. 1319-1338.

Bărbulescu, Mihai & Cătinaș, Ana (1979). Cultul lui Saturnus în Dacia. *Apulum*, 17, pp. 215-225.

Bénabou, Marcel (1976). *La résistance africaine à la romanisation*. Paris: F. Maspero.

Berciu, Ion (1947-1949). M. Herennius Faustus, *legatus Augusti III Daciarum*. *Apulum*, 3, pp. 200-208.

Bertrandy, François (1992). Une dépendance de la "confédération cirtéenne", le *castellum Zugal*. *Latomus*, 51.1, pp. 101-109.

Beschaouch, Azedine (1973). Pluton africain. *Karthago*, 16, pp. 103-107.

Beschaouch, Azedine (1985). Du côté de Carthage romaine. Le Silvain Mercure de la *gens Bacchuiana*. *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, 97.2, pp. 967-978.

Bruhl, Adrien (1953). *Liber* Pater. *Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*. Paris: De Boccard.

Cadotte, Alain (2007). *La romanisation des dieux. L'*interpretatio romana *en Afrique du Nord sous le Haut-Empire*. Leiden & Boston: Brill.

Camps, Gabriel (1954). L'inscription de Béja et le problème de *Dii Mauri*. *Revue Africaine*, 98, pp. 235-260.

Camps, Gabriel (1990), Qui sont les *Dii Mauri*?. *Antiquités Africaines*, 26, pp. 131-153.

Cenati, Chiara (2023). Miles in urbe. *Identità e autorappresentazione nelle iscrizioni dei soldati di origine danubiana e balcanica a Roma*. Rome: Carocci.

Cenati, Chiara, Murzea, Denisa & Gonzáles Berdús, Victoria (2023). Sounds from Sarmizegetusa. Poetry and Performance in the Province of Dacia. *Acta Musei Napocensis*, 60.1, pp. 139-159.

Daicoviciu, Constantin (1941). Templul maurilor din Micia. *Sargetia*, 2, pp. 117-125.

De Blois, Lukas, Funke, Peter & Hahn, Johannes (2006) (eds.). *The Impact of Imperial Rome on Religious, Ritual and Religious Life in the Roman Empire. Proceedings of the Fifth Workshop of the International Network Impact of Empire (Roman Empire, 200 BC-AD 476) (München, June 30 – July 4, 2004)*. Leiden & Boston: Brill.

Deonna, Waldemar (1959). *Mercurius et le scorpion*. Brussels: Latomus.

Détienne, Marcel, Loraux, Nicole, Mossé, Charles & Vidal-Naquet, Pierre (eds.) (1987). Poikilia. *Études offertes à Jean-Pierre Vernant*. Paris: Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Diaconescu, Alexandru (2011). Temples of Ethnic Communities (Assembly Halls) in Roman Dacia. An Architectural Prospective. *Acta Musei Napocensis*, 45-46.1, pp. 135-192.

Dunand, Françoise & Lévêque, Pierre (eds.) (1975). *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité (Colloque de Besançon, 22-23 Octobre 1973)*. Leiden: Brill.

Fentress, Elisabeth (1978). *Dii Mauri* and *Dii Patrii*. *Latomus*, 37, pp. 505-517.

Gasparini, Valentino (2015). Tracing Religious Change in Roman Africa. In Raja & Rüpke, 2015, pp. 478-488.

Gsell, Stéphane (1972). *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, IV. La civilisation carthaginoise*. Paris: Hachette.

Halsberghe, Gaston H. (1974). Le culte de Dea Caelestis. *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II.17.4, pp. 2203-2222.

Isac, Dan (1991). Diana *Stabilis*, *Venatrix*, *Examinatrix*. *Chiron*, 21, pp. 345-351.

Leglay, Marcel (1966). *Saturne africain. Histoire*. Paris: De Boccard.

Leglay, Marcel (1971). La vie religieuse à Lambèse d'après de nouveaux documents. *Antiquités Africaines*, 5, pp. 125-153.

Leglay, Marcel (1975). *Les syncrétismes dans l'Afrique ancienne.* In Dunand & Lévêque, 1975, pp. 123-151.

Leglay, Marcel (1992). Saturnus *Rex*. Un monument du culte de Saturne africain découvert à Potaissa, en Dacie. *Bulletin du Comité des travaux historiques*, 22, pp. 69-77.

Mastino, Attilio & Ruggeri, Paola (eds.) (1994). *L'Africa romana. Atti del X convegno di studio (Oristano, 11-13 dicembre 1992)*. Sassari: Archivio fotografico sardo.

Meslin, Michel (1993). *Știința religiilor*. Bucharest: Humanitas.

Nemeti, Sorin (2016). Travel Inscriptions from Roman Dacia. In Ardevan & Beu-Dachin, 2016, pp. 81-89.

Nemeti, Sorin (2019a). *Le syncrétisme religieux en Dacie romaine*. Cluj-Napoca: Mega Publishing House.

Nemeti, Sorin (2019b). Review of Rüpke, 2018. *Classica & Christiana*, 14, pp. 343-347.

Palmer, Robert E. A. (2001). *Rome and Carthage at Peace*. Stuttgart: Franz Steiner.

Petolescu, Constantin C. (1980). Note epigrafiche IV. *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie*, 31.3, pp. 457-458.

Petolescu, Constantin C. (2023). *Armata romană din Dacia*. Bucharest: Editura Academiei Române.

Piso, Ioan (1993a). Fasti provinciae Daciae, *I. Die senatorischen Amtsträger*. Bonn: Dr. Rudolf Habelt GmbH.

Piso, Ioan (1993b). Zum Kultus der Dea Caelestis. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 99, pp. 223-227.

Rădeanu, Virginia (2004). *Diana sancta potentissima* și maurii de la Micia. *Apulum*, 41, pp. 267-270.

Raja, Rubina & Rüpke, Jörg (eds.) (2015). *A Companion to the Archaeology of Religion in the Ancient World*. Chichester: Wiley Blackwell.

Rusu-Pescaru, Adriana & Alicu, Dorin (2000). *Templele romane din Dacia*. Deva: Acta Musei Devensis.

Rüpke, Jörg (2011). Lived Ancient Religion. Questioning "Cults" and "Polis Religion". *Mythos*, 5, pp. 191-203.
Rüpke, Jörg (2016). *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome*. Ithaca & London: Cornell University Press.
Rüpke, Jörg (2018). *Pantheon. A New History of Roman Religion*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
Rüpke, Jörg & Woolf, Greg (eds.) (2021a). *Religion in the Roman Empire*. Stuttgart: W. Kohlhammer.
Rüpke, Jörg & Woolf, Greg (2021b). Introduction. Living Roman Religion. In Rüpke & Woolf, 2021a, pp. 9-24.
Sanie, Silviu (1981-1982). Africanii în Dacia romană (I). *Cercetări istorice*, 12-13, pp. 299-305.
Sanie, Silviu (1999). Classica et orientalia V. *Studii și cercetări de istorie veche și arheologie*, 50.3-4, pp. 174-175.
Scheid, John (2016). *The Gods, the State and the Individual. Reflections on Civic Roman Religion in Rome*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
Scheid, John (2023). *Les Romains et leurs religions. La piété au quotidien*. Paris: Les Éditions du Cerf.
Speidel, Michael (1984). *Roman Army Studies, I*. Amsterdam: J.C. Gieben.
Toutain, Jules (1907). *Les cultes païens dans l'Empire romain, I. Les provinces latines, 1. Les cultes officiels*. Paris: Leroux.
Varga, Timea (2017). The *Pantheon* of Marcus Herennius Faustus, *legatus legionis XIII Geminae*. *Acta Musei Napocensis*, 54.1, pp. 231-242.
Veyne, Paul (1987). De Halai en Dalmatie. Un voeu de voyageur et les rêves chez Virgile. In Détienne *et al.*, 1987, pp. 381-395.
Webster, Jane (1995). *Interpretatio*. Roman Word Power and the Celtic Gods. *Britannia*, 26, pp. 153-161.
Webster, Jane (2001). Creolizing the Roman Provinces. *American Journal of Archaeology*, 105, 2, pp. 209-225.
Wissowa, Georg (1916-1919). *Interpretatio Romana*. Römische Götter im Barbarenlande. *Archiv für Religionswissenschaft*, 19, pp. 1-49.
Woolf, Greg (1998). *Becoming Roman. The origins of Provincial Civilization in Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press.

# Movilidad religiosa, conexión y transformación de los espacios sacros en la Antigüedad Tardía. El caso de dos santuarios rurales de la *Gallaecia*

Religious Mobility, Connection, and Transformation of Sacred Spaces in Late Antiquity. The Case of Two Rural Sanctuaries in *Gallaecia*

**Daniel Pérez de la Vega**
Universidad de Málaga
danipe05@uma – https://orcid.org/0009-0003-7822-5891

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Daniel Pérez de la Vega, "Movilidad religiosa, conexión y transformación de los espacios sacros en la Antigüedad Tardía. El caso de dos santuarios rurales de la *Gallaecia*", *ARYS*, 23 (2025), pp. 335-367.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.8755

Recepción: 24/07/2024 | Aceptación: 15/01/2025

## RESUMEN

Este trabajo parte de la investigación realizada por el proyecto RHITA, liderado por el grupo DINORAMA de la Universidad de Málaga. En este proyecto se llevaron a cabo diversos análisis de fuentes literarias, arqueológicas y epigráficas sobre los espacios de culto rurales en la Hispania de los ss. III al VIII. El análisis cuantitativo y cualitativo determinó la evolución de numerosos santuarios y su adaptación a las necesidades sociales y medioambientales. Para ilustrar estos hallazgos, se examinarán dos ejemplos de la *Gallaecia* tardoantigua: Igrexa Vella de Santa Comba de Louro y Adro Vello. El objetivo de este análisis es estudiar la interrelación de estos espacios sacros con áreas habitacionales o religiosas del entorno, la densidad poblacional, la transformación y reutilización de antiguas estructuras en centros de culto, así como el carácter fundacional y el papel desempeñado por los distintos actores sociales en estos lugares. A pesar de la dificultad inherente a este tipo de análisis, debido a la escasez de datos y el enfoque en la teoría de redes, dicha investigación busca completar los vacíos histórico-arqueológicos y determinar los aspectos mencionados en estos dos espacios de culto.



## PALABRAS CLAVE

Conexión y redes; Espacios de culto; Fundación privada-eclesiástica; *Gallaecia*; Hispania rural; Tardoantigüedad.



## ABSTRACT

This work is based on research conducted through the RHITA project, led by the DINORAMA group at the University of Malaga. In this project, various analyses of literary, archaeological, and epigraphic sources regarding rural worship spaces in Hispania from the 3rd to the 8th centuries were carried out. The quantitative and qualitative analysis determined the evolution of numerous sanctuaries and their adaptation to social and environmental needs. To illustrate these findings, two examples from Late Antique *Gallaecia* will be examined: Igrexa Vella de Santa Comba de Louro and Adro Vello. The aim of this analysis is to study the interrelationship of these sacred spaces with surrounding habitational or religious areas, population density, transformation and reuse of ancient structures into worship centers, as well as the foundational character and the role played by various social actors in these places. Despite the inherent difficulty of this type of analysis, due to the scarcity of data and the network theory approach, this research seeks to fill historical-archaeological gaps and determine the aspects in these two worship spaces.



## KEYWORDS

Connection and Networks; *Gallaecia*; Late Antiquity; Places of Worship; Private and Ecclesiastical Foundation; Rural Hispania.

El proyecto de investigación RHITA, *Religiones rurales en la Hispania tardoantigua (ss. IV-VII)*,[1] liderado por el grupo de investigación DINORAMA de la Universidad de Málaga (UMA), ha llevado a cabo en los últimos meses una amplia labor recopilatoria de fuentes literarias, arqueológicas y epigráficas sobre espacios de culto rurales localizados en *Hispania* durante los ss. III-VIII. El análisis cuantitativo y cualitativo resultante ha permitido resaltar aspectos de interés como la evolución y transformación de los santuarios y su grado de adaptación a las necesidades sociales y medioambientales de dicho periodo.

Gracias a este proyecto, nació la interesante propuesta de profundizar en otras cuestiones de calado, como la interrelación de los espacios sacros con zonas habitacionales próximas, de carácter religioso o no, y en la movilidad de los devotos. Sobre

* Esta publicación está financiada por el Ministerio de Universidades a través del programa de Formación del Profesorado Universitario (FPU22/03131). Dicho contrato se está realizando en el Área de Historia Antigua, Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Letras, de la Universidad de Málaga (UMA). Igualmente, esta investigación parte de las hipótesis desarrolladas por los proyectos *La Tardoantigüedad líquida. Los límites de la acción individual en las opciones religiosas de Occidente (ss. III-VI d.C.)* (P18 - FR-1319), *Religión Rural en la Hispania Tardoantigua (ss. IV-VII)* (PID2020-117597GB-I00) y *Convivencia y conflicto religioso en la Bética romana (ss. III-VI d.C.)* (UMA20-FEDERJA-096), todos ellos dentro del grupo de investigación *Dinamismo e Innovación Religiosa en el mundo antiguo* (DINORAMA), consolidado y adscrito al Plan Andaluz de Investigación, Desarrollo e Innovación (PAIDI), liderado por la catedrática Clelia Martínez Maza y el profesor titular Antón Alvar Nuño. Agradecemos profundamente a los revisores sus valiosas aportaciones y sugerencias en la evaluación de este texto, las cuales han contribuido significativamente a su enriquecimiento.

1. Investigadores principales: Clelia Martínez Maza y Antón Alvar Nuño. Financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2020-117597GB-100). Para objetivos y desarrollo de este proyecto véase Alvar Nuño, 2021.

esta base de estudio estableceremos nuestras hipótesis, centrándonos en el análisis de dos santuarios de la antigua *Gallaecia*, uno de ellos ubicados en una zona de interior, aunque colindante a la costa, Igrexa Vella de Santa Comba de Louro, y otro localizado en una zona de playa, Adro Vello, ambos espacios religiosos datados para un periodo tardoantiguo y superpuestos a antiguas *villae* o factorías romanas (Fig. 1).

De esta forma, plantearemos un análisis comparativo y diacrónico de la movilidad religiosa y su papel en las rutas de estos dos yacimientos, haciendo hincapié en diferentes aspectos como densidad de población, transformaciones de los espacios religiosos, interrelación de estos lugares sacros con otros espacios habitacionales y centros neurálgicos, además de resaltar su conexión con vías de comunicación terrestres o marítimas colindantes. Igualmente, propondremos una posible relación y conexión entre ambos yacimientos a través de sus rutas.

Asimismo, plantearemos la posibilidad de si, a través de este estudio geográfico y posicional, se puede responder a cuestiones tan complejas como si es lícito considerar que la autoridad religiosa de estos lugares recaía en los obispos metropolitanos o es más viable pensar que eran los *domini* de las antiguas *villae* quienes trataban de resolver cuestiones de carácter religioso. Para ello, será imprescindible determinar si la distancia con respecto a las ciudades o sedes episcopales hacía que esos lugares de culto resultaran lejanos físicamente o si, por el contrario, pudo haber existido la posibilidad de desplazamientos frecuentes desde otros espacios habitacionales.

## 1. Igrexa Vella de Santa Comba de Louro y Adro Vello. Localización, contexto arqueológico y dificultades de estudio

Antes de adentrarnos en el análisis de estos dos yacimientos utilizando la metodología previamente expuesta, buscaremos abordar el contexto histórico-arqueológico de ambos lugares de culto, incluyendo su ubicación actual en el mapa, así como las dificultades inherentes a su estudio. Dichos elementos son fundamentales si queremos analizar el posible papel que desempeñaron estos dos santuarios tardoantiguos en las rutas de comunicación de la *Gallaecia*.

El primer caso, Igrexa Vella de Santa Comba de Louro, se encuentra ubicado en la actual Beiro (Valga, Pontevedra, Galicia). Este yacimiento destaca por ser un lugar estratégico en el meridiano de Galicia, una zona de paso obligado hacia el interior de la comunidad, tanto por tierra como por río, conectando con la ruta XIX del

Itinerario de Antonino y en época medieval con la Ruta Portuguesa de Peregrinación a Compostela.[2] Desde un punto de vista arqueológico destacaremos tres fases:

- Una primera fase datada para los ss. IV-V d.C. en el que se documentaron estructuras identificadas con una villa o factoría,[3] entre ellas un horno industrial y un muro de mampostería. Igualmente, se localizaron materiales funerarios, en este caso una estela romana reutilizada.[4] Además, se hallaron otros materiales como ladrillos, tegulas o *terra sigillata*.[5]
- La segunda fase data entre los ss. V-VIII/IX, momento en el que la factoría o *villa* se transforma en un espacio religioso, constituyéndose una pequeña iglesia basilical de planta rectangular con una sencilla cabecera de la misma forma.[6] Se encontraron otras estructuras adosadas que se interpretan como un posible cenobio o monasterio.[7] A este momento se asocian enterramientos con material reutilizado de época romana (tejas y ladrillos) y de diversa tipología: dos excavados en el pavimento, uno en piedra y otro en material de piedra y ladrillo romano. Todos se ubican en el interior de la nave principal.[8]
- La tercera fase inicia en el s. VIII o el s. IX d.C., cuando la iglesia fue destruida a consecuencia de un incendio, hallándose abundante carbón en el suelo. Se desconoce si este incendio fue provocado de forma intencionada o si se trató de un accidente.[9] Esta destrucción se aprovechará para recons-

2. Rodríguez Souto, 2010.
3. Sobre la construcción de espacios de culto en antiguas villas véase Chavarría i Arnau, 2007, pp. 143-153.
4. Este fragmento con epígrafe se puede datar para el s. IV. La estela, la cual no parece tener características cristianas, se reutilizó como zócalo del muro de la fachada de la iglesia posterior, probablemente colocada entre los ss. V-VIII, hallándose enterrada o semienterrada sin estar a la vista (Sánchez Pardo, 2015, p. 97). Igualmente, el epígrafe podría tener una datación anterior al s. IV, debido a la ausencia de fórmulas cristianas y al uso de la fórmula *pecunia sua fecit sib*.
5. Tomos, 2012, pp. 49-53.
6. Tomos, 2012, pp. 5-6 y 47.
7. Tomos, 2012, p. 47.
8. Tomos, 2012, p. 47; Sánchez Pardo, 2015, p. 103.
9. A partir del siglo IX, se desencadenaron una serie de incursiones vikingas que penetraron a través de Catoira y navegaron por el río Ulla hasta llegar a *Iria*, saqueando la sede en el proceso (Sánchez Pardo, 2010). Por consiguiente, es probable que el incendio haya ocurrido en el siglo IX, coincidiendo con las violentas incursiones de estos grupos.

truir y ampliar el templo. Asimismo, se contempla un aumento del número de enterramientos.[10]

Igualmente, dicho yacimiento contiene una serie de problemas que dificultan su estudio. En primer lugar, y desde nuestro punto de vista, todavía faltan datos y ulteriores investigaciones que puedan seguir precisando las hipótesis planteadas para este yacimiento. Además, el acceso a la documentación es insuficiente y limitado, contando apenas con información aportada por algunas obras y memorias arqueológicas.[11] En segundo lugar, en los últimos años parece que el yacimiento ha tenido un escaso cuidado por parte de las autoridades competentes. No obstante, el yacimiento es accesible y presenta paneles que explican las principales fases de su desarrollo. En tercer lugar, añadiríamos las dificultades que existen a la hora de precisar una cronología exacta ante la falta de investigaciones más actuales.

Nuestro siguiente caso es el de Adro Vello, ubicado en la parroquia de San Vicente do Grove (O Grove, Salnés, Pontevedra, Galicia), una zona costera y de playa. La cronología general del yacimiento es extensa, abarcando desde el siglo I d.C. hasta el XVIII, momento de su abandono y de la construcción de la iglesia parroquial en su actual emplazamiento. A través de las antiguas excavaciones de José Carro Otero, se diferenció la siguiente secuencia cronológica-arqueológica, resaltando las fases tardoantiguas:

- Entre los siglos I-V/VI d.C. encontraríamos una *villa a mare* romana, donde se han identificado dos aras romanas, restos numismáticos y elementos de una factoría de salazón.
- En algún momento determinado entre los ss. V y VII d.C., se evidencia el abandono de la *villa* y la formación de una necrópolis de inhumación. Según el autor, la construcción de la iglesia tuvo lugar en el siglo VII d.C. Este complejo religioso perduró hasta el siglo XVIII, momento en que la iglesia fue trasladada a otra área de la localidad. El edificio de culto está conformado por una planta rectangular de unos 15 m x 6 m, formado por una sola nave y cabecera cuadrada. En la necrópolis se identificaron tumbas de lajas de piedra, paredes en "arco de paréntesis", cubiertas del mismo tipo

10. Tomos, 2012, p. 42.
11. Rodríguez Souto, 2010; Tomos, 2012; Sánchez Pardo, 2015, pp. 97 y 103.

o con lajas monolíticas anepigráficas, tumbas de sección triangular, entre otros enterramientos de tipología variada.[12]

Pese a los datos proporcionados y la secuencia cronológica aportada por Carro Otero, también es necesario, como en el caso anterior, precisar una serie de dificultades o debates en cuanto a la datación y naturaleza de este yacimiento. En primer lugar, su situación en una zona geográfica de playa ha provocado que una parte del yacimiento se haya visto afectado. A esto se añade la destrucción provocada por la carretera y la actividad urbanística descontrolada.[13] Sin embargo, parece que el objetivo de las autoridades es subsanar este problema ya que a principios de 2022 el yacimiento fue declarado BIC (Bien de Interés Cultural) y pasó de inmediato a estar protegido por la Lei do Patrimonio Cultural de Galicia.[14] En segundo lugar, hay que poner de relieve el estudio de Sánchez Pardo y su proyecto EMCHAHE (*Early medieval churches: history, archaeology and heritage*), que a través de una investigación realizada mediante radiocarbono 14 sobre los morteros de tierra de distintas partes de la iglesia, cuestionaron la cronología tradicional del espacio de culto para época tardoantigua y dieron fechas como muy pronto para el s. IX.[15] Actualmente se están llevando a cabo excavaciones arqueológicas que pueden determinar y resolver el problema cronológico de este yacimiento.[16]

12. García Martínez & Vázquez Varela, 1968, pp. 563-571; Carro Otero, 1971, pp. 129-153; López Quiroga, 2005, pp. 202 y 204-206; Sánchez Pardo, 2012a, p. 398; 2012b, p. 258; 2014, pp. 472-473.
13. López Quiroga, 2005, p. 206.
14. DOG Núm. 26. Resolución de 20 de enero de 2022, de la Dirección General del Patrimonio Cultural, por la que se incoa el procedimiento para declarar bien de interés cultural la zona arqueológica de Adro Vello, en la parroquia de San Vicente do Grove, en el término municipal de O Grove: https://www.xunta.gal/dog/Publicados/2022/20220208/AnuncioG0598-210122-0001_es.html.
15. Sánchez Pardo, 2019, p. 69.
16. Sánchez Pardo señala diversos desafíos. La datación de sedimentos orgánicos mediante radiocarbono, en particular la de morteros de tierra, presenta numerosas dificultades (Sánchez Pardo, 2019, p. 69). Además, la autenticidad de la documentación medieval que describe la iglesia para el s. IX en este lugar se cuestiona. El autor sostiene la probabilidad de la existencia de una iglesia en la tardoantigüedad, aunque ésta bien podría no haberse conservado o aún no haber sido descubierta.

## 2. FUNCIÓN, NATURALEZA Y CONEXIÓN DE LOS ESPACIOS DE CULTO DE IGREXA VELLA DE SANTA COMBA DE LOURO Y ADRO VELLO EN EL MAPA DE LA *GALLAECIA* TARDOANTIGUA[17]

### 2.1. IGREXA VELLA DE SANTA COMBA DE LOURO

Para llevar a cabo las diversas hipótesis y planteamientos que se proponen desarrollar en este escrito, resulta esencial destacar y describir de manera detallada los dos ejemplos de estudio en el contexto cartográfico de la *Gallaecia* tardoantigua. Este enfoque permitirá comprender a fondo las conexiones que estos dos yacimientos mantenían con su entorno, al mismo tiempo que facilitará determinar el papel que posiblemente desempeñaron en esta época.

Adentrándonos en el análisis de nuestro primer ejemplo, como ya hemos señalado previamente, Igrexa Vella de Santa Comba de Louro se encuentra ubicada en la actual Beiro (Valga, Pontevedra, Galicia). Tal como se observa en el mapa (Fig. 5), este yacimiento se sitúa en un paso estratégico, actuando como nexo entre el Atlántico y el interior de la comunidad, específicamente con la ruta XIX del Itinerario de Antonino. A pesar de no hallarse en un camino principal, es evidente que poseía una importancia estratégica y de movilidad significativa. Cabe destacar que este espacio religioso no se encuentra situado de forma inmediata al camino, sino que ocupa una ubicación retirada, pero no aislada. El yacimiento se asienta en una pequeña pero profunda hondonada, aprovechando las fuertes pendientes, excepto en su lado este, lo que le confiere cierto aislamiento. Además, a escasos metros de distancia, se encuentra un pequeño curso de agua. En este contexto, se percibe una dicotomía en

17. El trabajo cartográfico, las coordenadas y la aplicación de distancias entre diferentes yacimientos se ha realizado a través del Sistema de Información Geográfica QGIS (versión 3.36.2). Para ello se ha contado con diferentes recursos: las bases de datos recogidas por el grupo de investigación DINORAMA, información aportada por fuentes literarias, documentales, historiográficas (para el caso de Adro Vello se ha contado con la información aportada por la investigación de González Crespán) y arqueológicas, además de recursos electrónicos como *Información Xeográfica de Galicia* (https://mapas.xunta.gal/visores/basico/), el proyecto de *Digital Atlas of the Roman Empire* de Johan Åhlfeldt de la Universidad de Gothenburg (https://imperium.ahlfeldt.se/) y el curso QGIS *Toletum-Network/QGIS Classical Studies* de Pieter Houten y Jan Schneider (https://github.com/Toletum-Network/QGIS_Classical_Studies/tree/master). En el caso de Igrexa Vella de Santa Comba de Louro su trazado se basa en caminos terrestres actuales que bien podrían estar alejados de la realidad histórica. Una vez más, es importante recalcar que estas distancias se establecen sobre diversos planteamientos e hipótesis abiertas. Por ello, estos caminos son una aproximación interpretativa y no absoluta.

este lugar, ya que, por un lado, se presenta como un espacio apartado que se integra de manera armoniosa con el entorno natural, y por otro, se encuentra estratégicamente ubicado en una vía de comunicación.

El inicio de esta ruta tendría lugar en la costa atlántica, concretamente en la actual Catoira, cuyo antiguo nombre podría haber sido *Turris Augusti* según las fuentes de época romana.[18] Ambas zonas se encuentran relativamente cercanas, aproximadamente alrededor de unos 4-5 km[19] (Fig. 2). En lo que respecta a Catoira, se tiene conocimiento de que durante la época romana fue un enclave comercial de relevancia.[20] Desde esta ruta comercial se pudieron haber importado diversos productos, incluyendo materiales constructivos que probablemente se utilizaron en las edificaciones del entorno. En el caso del ejemplo que estamos analizando, sabemos que la villa estaba compuesta por ladrillos, *tegulae*, imbrix, y se identificó cerámica común, *terra sigillata*, vidrio y metales (bronce, hierro o escorias). Muchos de estos materiales pudieron haber llegado a través del comercio marítimo y ser empleados en la construcción tanto de la *villa* como, posteriormente de la iglesia.[21] A pesar de estos datos, en el yacimiento costero de Catoira no se ha podido identificar un centro de culto. No obstante, parece probable que pudiera haber existido alguna estructura con este propósito.[22] En caso contrario, estaríamos contemplando que uno de los primeros

18. Cabe señalar la existencia de otro yacimiento en la zona de Catoira denominado "A Capela". De acuerdo con el testimonio de Pomponio Mela en *De Chorographia* (III 7), este lugar probablemente se habría ubicado en la confluencia de los ríos Ulla y Sar.
19. No se ha incluido en este artículo el tiempo y el nivel de esfuerzo que supondría ir de un punto a otro. Solo hemos tenido en cuenta los kilómetros que son viables hacer para una persona alrededor de un día (alrededor de 20 km). Tampoco se ha tenido en cuenta los medios de desplazamiento (a pie, a caballo…). A medida que nos vayamos formando en las nuevas metodologías, esperamos aplicar estas variantes para los dos casos de estudio.
20. Para profundizar en este yacimiento aconsejo encarecidamente acudir a la obra actual de Piay Augusto & Naveiro López, 2023. Asimismo, señalamos la importancia que tuvo el río Ulla como vía de transporte marítimo de mercancías durante la Antigüedad y su conexión con la propia *Iria*. No obstante, en este estudio nos centraremos en la existencia de la vía o vías de comunicación terrestre que conectaban directamente con nuestro yacimiento. Esto no implica que Igrexa Vella de Santa Comba de Louro no se hubiera beneficiado igualmente de la movilidad y el comercio realizado a través del río Ulla, relativamente cercano al yacimiento.
21. Otros materiales constructivos, como el mármol, podrían haber llegado mediante este comercio, como por ejemplo a Setecoros, utilizándose para la construcción de su presunta iglesia tardoantigua (Sánchez Pardo, 2013, p. 29). Asimismo, cabe destacar la importancia de otros puertos como Alobre.
22. Según Diego Piay Augusto, en Torres de Oeste se localizaron dos inhumaciones posteriores al yacimiento romano y anteriores a las fortificaciones de los siglos IX-XIV. En Catoira hay otro

lugares religiosos que los viajeros encontrarían en esta ruta sería el yacimiento de Igrexa Vella de Santa Comba de Louro.

Por lo tanto, el punto de partida de esta ruta terrestre se encontraba en Catoira, pasando por nuestro yacimiento y extendiéndose hacia el este, donde se cruzaría con una vía de gran importancia, la ruta XIX del Itinerario de Antonino (Fig. 3). En el tramo sur de esta vía principal, encontramos la *statio* de *Aquae Celenae/ Aquae Celenis*, espacio que se suele ubicar en la actual Caldas de Reis. Sin embargo, lo que resulta particularmente relevante en este contexto es la probable asociación de este lugar con *Celenos* del Parroquial Suevo. Este yacimiento, antes de estar bajo la jurisdicción administrativa de *Iria*, fue sede episcopal desde finales del s. IV o principios del s. V hasta finales del s. V d.C. Aunque no se ha confirmado arqueológicamente, su mención en el Parroquial Suevo sugiere la existencia de una iglesia y una comunidad cristiana durante ese periodo.[23] La distancia con *Celenos* sería aproximadamente de 10-11 km.[24] Asimismo, como se puede observar, desde esta sede uno podría desplazarse hacia Santa María de Cuntis (Cuntis, Pontevedra, lugar en que se suele localizar la *ecclesia* de *Contenos*,[25] o Arealonga, espacio donde se ubica una necrópolis de 30 inhumaciones.[26] Igualmente, tampoco podemos descartar la existencia de otras rutas que hubieran comunicado *Celenos* con la actual Catoira o Igrexa Vella de Santa Comba de Louro.

---

yacimiento, que es "A Capela". Aquí seguramente existió un centro de culto además de un área funeraria, pues hay inscripciones votivas y también funerarias, que llegan desde la época altoimperial hasta época altomedieval. De época romana, por ejemplo, destacamos las evidencias religiosas de un altar votivo con inscripción al dios Bandua: *Deo Ban*[*du*(*a*)*e*] / *Ti*(*berius*) *Cla*(*udius*) *Ci*[---] / *vo*[---] *de*[*o sa*]/*n*(*c*)*to v*(*otum*) / *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) (*HEpOL* 14016). Invito una vez más a que se acuda a la obra de Piay Augusto y Naveiro López para completar esta interesante información.

23. Asimismo, también su advocación a Santa María plantea esta posibilidad: López Alsina, 1988, p. 157; Díaz Martínez, 2002, p. 17; Pérez Losada, 2002, p. 142; Sánchez Pardo, 2014, p. 449.
24. Pérez Losada, 2002, p. 328; Sánchez Pardo, 2012b, p. 260.
25. En este lugar se han localizado diferentes materiales de época romana y tardorromana, pero ninguna iglesia tardoantigua. Este lugar, también fue un importante centro de acuñación de moneda visigoda durante el reinado de Recaredo (finales del s. VI) (Sánchez Pardo, 2014, p. 449).
26. Encontramos en este lugar una tipología variada: fosas delimitadas por *tegulae*, mixta, fragmentos de dolia y en tierra con piedras sin labrar. Igualmente, se localizó un ara dedicada a Neptuno, pavimento de piedra, fragmentos de cobre, cerámica, numisma, restos óseos, estructuras murales, restos de mosaicos y piletas de salazón de pescado, lo que pudo haber implicado la existencia de otras estructuras como una factoría o villa. Se da una datación aproximada para el s. IV (Blanco-Torrejón, 2022, p. 252).

Asimismo, en su sector meridional, es probable que nuestro yacimiento estuviera conectado con otros enclaves de culto de la actual Valga. Destacamos dos ejemplos llamativos. El primero de ellos es la actual Igrexa do Divino Salvador de Setecoros (Valga, Pontevedra, Galicia), de la que no se han encontrado los cimientos de una iglesia tardoantigua, pero sí una serie de elementos arquitectónicos y constructivos reutilizados en la iglesia actual que podrían indicar la existencia de un centro de culto en la Antigüedad Tardía. Estamos hablando del famoso conjunto marmóreo de Setecoros formado por capiteles de pilastras, fustes y basas. Estos capiteles se han fechado para los ss. VI-VII d.C. y otro conjunto para los ss. III-IV d.C.[27] Como ya hemos mencionado, es probable que estos materiales hubieran llegado desde la ruta marítima desembarcando en la actual Catoira.[28] En segundo lugar, destacamos Santa María de Xanza (Valga, Pontevedra, Galicia), que pudo haber sido un *vici* que contenía otra iglesia tardoantigua. Sin embargo, los datos parecen escasos. No obstante, su ubicación cerca de la vía XIX y su proximidad con la sede episcopal de *Iria*, además de identificarse un capitel de los ss. VI-VII, reforzaría su adscripción cronológica a este periodo.[29] Creemos probable que estos lugares estuvieran comunicados con nuestro yacimiento a través de otro tipo de vías "secundarias". Entre Santa Comba de Louro y Setecoros existe una distancia de unos 3-4 km, mientras que con Santa María de Xanza la distancia se reduce a unos 3 km. Su conexión con esta última iglesia es más que probable, ya que la ruta trazada parece conectar ambos centros religiosos (Fig. 3).

Más hacia el norte, con distintas variaciones en los mapas en cuanto a sus caminos, se encuentra la actual Iria Flavia, lugar donde habría estado ubicada la

27. Núñez Rodríguez, 1978, pp. 51-52; Domingo Magaña, 2011, pp. 230 y 345, núm. 701, 702, 703, 705, 706 y 708; González Soutelo *et al.*, 2022, pp. 260, n.1, 263, 265, 266-270 y 278. Igualmente, cerca de nuestro yacimiento (9-10 km), encontramos Os Martires/Martores o Capela dos Martores (Valga, Pontevedra). En este lugar se hallaron un ara votiva dedicada por Severus al dios Mercurio (s. I d.C.), restos de aparejo prerrománico y una necrópolis de sarcófagos de piedra antropoides datados desde época bajoimperial hasta el s. VII (Sánchez Pardo, 2012a, p. 402 y 2013, p. 16). Es importante señalar que algunos de estos espacios religiosos tienen una certeza baja o media como iglesias tardoantiguas.

28. Sánchez Pardo, 2013, p. 29. Este mármol habría sido elaborado, según Ramón Yzquierdo Perrín, en un taller de importancia ubicado en este lugar (Yzquierdo Perrín, 1993, pp. 57-59). No obstante, los restos de Setecoros proceden mayoritariamente de las canteras O Incio. Además, las mercancías podrían haber llegado por vía fluvial, incluso desde Iria o Monte do Porto, sin tener que llegar a Catoira.

29. Sánchez Pardo, 2012a, p. 404 y 2012b, pp. 261 y 267.

sede episcopal de *Iria*.[30] Desde Igrexa Vella hasta Iria Flavía existe una distancia entre 7-8 km. Sabemos que esta zona fue sede episcopal a partir del s. VI, sustituyendo a la cercana *Aquae Celenis* (Caldas de Reis). Chamoso Lamas, en 1972, llevó a cabo una serie de excavaciones donde se identificó una necrópolis con inicio a partir del s. V bajo la actual iglesia de Santa María y que mantendría su uso hasta la Edad Media. Junto a esta necrópolis identificó los restos de una posible iglesia tardoantigua, de tres naves o planta basilical, localizándose además restos de pavimentos y otras estructuras constructivas. En cuanto a su cronología, se propusieron fechas entre los ss. V-VI para su edificación, erigiéndose por encima de un antiguo edificio romano, una posible *domus urbana* o una *domus ecclesiae* de un rico aristócrata del bajoimperio.[31] Pese a que una parte de la investigación ha puesto en duda estos planteamientos,[32] José Carlos Sánchez Pardo afirma que sería lógico pensar en la existencia de un espacio de culto a consecuencia de su condición de sede episcopal y su mención en el Parroquial Suevo[33] (Fig. 3).

Asimismo, la posición geográfica y las características de este yacimiento nos dan una idea de una posible relación o influencia administrativa con la sede episcopal de *Iria.* Sánchez Pardo hace una división de dos grandes áreas: la Galicia interior o suroeste, en las que se ubican las diócesis de *Auria* y *Luco*, y la Galicia costera o suroccidental, donde se localizan las *ecclesiae* de *Tude* e *Iria*. Las características que comprenden los enclaves religiosos de estas dos últimas sedes son espacios ubicados en múltiples valles en la costa y la dorsal meridiana gallega. La mayoría de las *ecclesiae* se ubican en antiguos *vici* de tamaño medio-pequeño, junto a algunas pocas en ámbito ya plenamente rural, ligadas a territorios de antiguas *villae* o factorías y granjas dispersas o *pagi.* Son lugares con un fuerte carácter agrícola-comercial, situados en

30. Próxima a esta sede, se pudo haber ubicado otro centro de culto, Igrexa de San Pedro de Carcacía (Padrón, A Coruña). Se trataría de una posible capilla de finales del s. VII. Se conservan placas de cancel con relieve geométrico hecho a bisel, con una serie de motivos comparados con las estelas burgalesas y que se dice que podrían pertenecer a un taller itinerante basado en Setecoros. Estaría, además, a 4-6 km de *Iria* y posicionado sobre una vía de comunicación. Igualmente, existe un documento del 868 que cita este lugar como iglesia de la diócesis de *Iria* (Sánchez Pardo, 2012a, p. 403).

31. Aunque algunos autores hablan inicialmente de dos iglesias juntas (Santa Eulalia y Santa María) que luego se unirían: Chamoso Lamas 1972; Díaz Martínez, 2002, p. 11; Pérez Losada, 2002, p. 142; Sánchez Pardo, 2012a, p. 398; Sánchez Pardo, 2012b, p. 260; Sánchez Pardo, 2014, p. 448.

32. Sánchez Pardo cita a Suárez Otero, 1997, pp. 41-47.

33. Sánchez Pardo, 2012a, p. 398 y 2014, p. 448.

zonas de costas o próximas a ellas, además de ser espacios ricos y fértiles, que permitían desarrollar el policultivo intensivo.[34]

Con estas características y con la escasa distancia entre ambos lugares, podemos concluir que *Iria* habría sido sede episcopal de Igrexa Vella de Santa Comba de Louro. Aunque no contemos con documentación tardoantigua que pueda corroborar estas hipótesis, existen evidencias en las fuentes medievales que ayudarían a confirmar estas teorías. Los documentos que tenemos son dos en concreto: uno del 30 de diciembre de 1028[35] y otro del 15 de noviembre del mismo año.[36] En ellos se dice que Vermudo III donó el territorio de *Cordeiro* junto con su monasterio a la iglesia de Santiago y a su obispo Vistruario, un territorio que había sido heredado por parte de los abuelos maternos del rey.[37] Todo ello indica, efectivamente, que a partir del s. XI este territorio habría estado bajo el influjo de Santiago de Compostela. Sin embargo, esta sede heredó todos los antiguos territorios que habían pertenecido a la sede episcopal de *Iria*,[38] lo que podría indicar que, hasta el s. XI, Igrexa Vella de Santa Comba de Louro pudo haber sido uno de esos antiguos espacios vinculados a la sede episcopal de *Iria*.[39]

No obstante, pese a que Igrexa Vella de Santa Comba de Louro estuviera bajo el control administrativo de *Iria*, habría que determinar si en realidad este control fue efectivo o simplemente se trató de una cuestión teórica. Todo ello además podrá dar pistas de si en realidad se habría tratado de una fundación laica o eclesiástica. En primer lugar, como mencionamos anteriormente, Igrexa Vella de Santa Comba de Louro presenta características que serían de interés para el obispado de *Iria* en términos de ejercicio de control práctico. Las iglesias bajo la jurisdicción del obispo

34. Sánchez Pardo, 2014, pp. 458-459.

35. Transcripción extraída de Núñez Contreras, 1977, pp. 444-446. Referencia: copia del siglo XII. Arch. Cat. de Santiago, T.º A, fol. 24v.-25r; copia del siglo XVIII. Arch. Cat. de Santiago, *Chart. Ac diplom.,* escritura LXXI, fol. 56 v.-57r.; copia del siglo XVIII. A.H.N, Sección de Consejos. Sala de Gobierno, leg. 4179, pieza 2ª, fol. 232r.-234r.

36. Transcripción extraída de Núñez Contreras, 1977, pp. 444-446. Referencia: copia del siglo XX. Arch. Cat. de Santiago, T.º A, fol. 24r-v; copia del siglo XVIII. Arch. Cat. de Santiago, Chart. Ac diplom., escritura LXX, fol. 55v-56.

37. Rodríguez Souto, 2010.

38. López Alsina, 2013, p. 121

39. Su control de *Iria* también es una cuestión de practicidad a consecuencia de su cercanía. Esto también se puede deducir de la documentación de época moderna, ya que el 23 de diciembre de 1479, el arzobispo don Alonso de Fonseca ordenó la unión e incorporación de la Colegiata de Santa Comba de Louro a Santa María de Iría, ratificado más tarde en 1554 (Rodríguez González, 1967, p. 640; Rodríguez Souto, 2010).

de esta sede generalmente se encontraban en la costa o en sus proximidades, en los principales valles fluviales y en lugares estratégicos a lo largo de la vía romana XX.[40] A pesar de pertenecer a un entorno rural-agrícola, donde comúnmente se asocia con iglesias controladas y fundadas por ricos propietarios laicos, no se puede descartar la posibilidad de un control del obispo. En muchas ocasiones estas propiedades pasaban a manos de la sede episcopal tras un proceso de concentración de tierras y polarización social.[41] Asimismo, aunque se cree que el Parroquial Suevo no incluye iglesias de carácter privado fundadas en antiguas *villae*, esto no debe considerarse como definitivo, al menos en el caso de obispados particularmente poderosos, como el de Tui, donde los obispos eran grandes propietarios y, además, se encuentran algunos casos registrados en el propio Parroquial Suevo.[42] No obstante, existen también evidencias para indicar todo lo contrario.

En este sentido, nos hacemos eco de las interpretaciones historiográficas que resaltan la limitada capacidad que tenían algunas sedes episcopales para ejercer un control efectivo sobre sus centros de culto y su reducida capacidad económica para llevar a cabo fundaciones al menos hasta el s. VI.[43] Seguidamente, podemos observar que este yacimiento responde a la típica evolución de *villa* o factoría en iglesia o monasterio. En la zona de la *Gallaecia*, las élites locales de estas *villae*, a consecuencia de los campos sociopolíticos del Imperio y ante las dificultades para mantener su posición y estatus apoyándose en los mecanismos tradicionales, recurrieron a la donación o transformación de sus propiedades, fracturándose el sistema vílico y facilitando, así mismo, la cristianización de los *domini*. La cesión de muchas de estas villas a la autoridad eclesiástica conllevó su conversión en iglesias o monasterios. Las que siguieron bajo el dominio privado también se transformaron en espacios religiosos con el objetivo de beneficiarse de la inalienable propiedad de la iglesia y como modo de salvar su forma de vida y patrimonio económico.[44] Pese a esta evolución, resulta muy difícil determinar cuáles yacimientos fueron fundaciones laicas y cuáles eclesiásticos, debido a la escasez de datos documentales, literarios y epigráficos sobre mucho de ellos. Sin embargo, como bien dice Sánchez Pardo, aunque sea prácticamente imposible deter-

40. Sánchez Pardo, 2013, p. 36
41. Sánchez Pardo, 2013, p. 21 y 2014, p. 459.
42. Sánchez Pardo apoya su hipótesis con el ejemplo de la *ecclesia* de Marciliana, que sitúa en la actual Marzá. Según él, desde una perspectiva arqueológica, esta iglesia fue fundada sobre una anterior villa y probablemente pudo haber estado vinculada a una sede episcopal (2014, p. 459).
43. Martínez Maza, 2021, pp. 32-34.
44. Rodríguez Resino, 2007, p. 149.

minar su naturaleza, esta transformación "pone sobre la pista de un poder económico actuando en el mismo entorno tiempo después de la aparente desaparición de las antiguas élites tardorromanas, poseyendo la propiedad o el control de ese espacio donde su capacidad les permitirá erigir centros de culto".[45] Esas nuevas estructuras religiosas, heredaron la posición espacial y estratégica de las *villae*, estando, efectivamente, en ejes centrales o relevantes de comunicación de la *Gallaecia* tardoantigua.

Por lo tanto, todo parece indicar que Igrexa Vella de Santa Comba de Louro responde al modelo de evolución de villa o factoría a espacio de culto tardoantiguo, heredando esta posición estratégica de la antigua villa que conectaba el Atlántico con el interior por tierra. Sin embargo, como ya se ha mencionado con anterioridad, esta hipótesis no es suficiente para afirmar que se pudiera tratar de una fundación laica. Por ello, podemos recurrir, por ejemplo, al análisis del edificio para determinar su naturaleza. Las evidencias arqueológicas nos dicen que estamos ante una estructura de pequeño tamaño y planta de cabecera rectangular, siguiendo el modelo de composición basilical y que podría haber tenido una función de iglesia pequeña o un monasterio/cenobio. Lamentablemente la documentación arqueológica en este periodo es escasa y tampoco tenemos evidencias epigráficas que puedan ayudar a resolver estas incógnitas. No obstante, esto no tiene por qué limitar las interpretaciones y podemos recurrir a otras fuentes para sacar conclusiones al respecto.

Las fuentes documentales medievales y modernas, que ya hemos mencionado, aluden a la siguiente evolución del edificio: durante la Alta Edad Media responde a un cenobio y, más tarde, en el s. X se transforma en un monasterio benedictino femenino. En el s. XIII se convierte en un priorato de monjes regulares de San Agustín y finalmente se seculariza en la segunda mitad del s. XIV, desapareciendo finalmente en el s. XVI.[46] De esta forma, todo parece indicar que al menos desde época medieval fue un cenobio o monasterio y, es probable, que hubiera adquirido esta categoría a partir de la "reforma" o "ampliación" llevada a cabo a consecuencia del incendio en el s. VIII o s. IX. No obstante, a pesar de esta evolución, no podemos descartar su naturaleza de cenobio o monasterio para fechas anteriores.

Los trabajos arqueológicos identificaron para el periodo tardoantiguo una o dos habitaciones anexas a la iglesia, interpretadas para el uso de algún eclesiástico o eremita que, además de los ritos litúrgicos, prestaba asistencia social.[47] Por otro

45. Sánchez Pardo, 2013, p. 30.
46. Rodríguez González, 1967.
47. Tomos, 2012, p. 47.

lado, gracias a la antropología y el estudio de sus restos humanos, se ha podido interpretar que este lugar estaría ocupado por un número pequeño de integrantes, que solo aumentaría a partir de la "reforma".[48] Igualmente, como ya se ha mencionado, esta iglesia habría estado ubicada en un contexto relativamente apartado, en un entorno rural y en consonancia con la naturaleza del mismo lugar. A causa de estos últimos hechos, se ha planteado la posibilidad de que este espacio constituyera un típico ejemplo religioso de culto priscilianista, fenómenos que se desarrollaron extensamente en la *Gallaecia*.[49] El análisis del culto priscilianista en la Galicia tardoantigua ha sido trabajado de forma extraordinaria por Piay Augusto a través de sus diversos estudios sobre la arqueología priscilianista.[50] El autor afirma que son fenómenos difíciles de demostrar, incluso para aquellos que vienen acompañados por registro material arqueológico, como pueden ser las figuras zodiacales.[51] Por lo tanto, pese a que su ubicación se halle en un contexto apartado y sumergido en un entorno natural y rural, ante la falta de registro arqueológico y los problemas que acarrea la identificación del culto priscilianista en estos yacimientos, no podemos aceptar, al menos por el momento, estas propuestas.

No obstante, las evidencias estructurales, arqueológicas y antropológicas, junto a las fuentes documentales medievales y modernas, nos pueden situar ante un probable escenario de pequeño monasterio o cenobio. Es posible que responda a la descripción que hace san Isidoro en su obra de *Etimologias* sobre los monasterios de este periodo: habitación de un solitario y habitado por un *monachus*, anacoreta o ermitaño. Espacios sencillos y humildes, de pequeñas dimensiones, que muchas veces aprovechaban cuevas o construcciones añadidas. Estas estructuras reunieron las funciones de vivienda y oratorio, lo que podría explicar, por ejemplo, esas habitaciones anexas a la estructura religiosa de Santa Comba de Louro.[52]

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, la estructura parece ser más amplia y compleja que la descripción aportada por san Isidoro. Por ello, nos inclinamos a que este edificio hubiera cumplido la función de los monasterios familiares o *pseudo-monasterios*. Familias aristocráticas y comunidades aldeanas, entre los ss. VI-VIII, empezaron a autogestionarse bajo formas de cenobios como forma para mantener sus relaciones interpersonales y sus anteriores modos de vida, "aunque ahora bajo

48. Tomos, 2012, p. 47.
49. Tomos, 2012, p. 47.
50. Piay Augusto, 2011; 2016; 2018; 2020.
51. Piay Augusto, 2011, pp. 273 y 293.
52. Martínez Tejera, 2019, p. 273.

el solidario compromiso de sumar el patrimonio individual al de la comunidad".[53] Teniendo en cuenta que se hubiera tratado de una fundación promovida por algún aristócrata, creemos que habría sido una élite de tipo medio o bajo, con una esfera de influencia que abarcaría sencillamente lo local o comarcal. Probablemente habría llevado a cabo esta transformación para mantener su estatus, adaptarse a los cambios sociopolíticos y beneficiarse de los privilegios que otorgaba el estatuto de monasterio.[54] De esta forma, se protegían también del avance de la gran propiedad, sobre todo de los nuevos poderes políticos y religiosos. Con ello, seguirían controlando los recursos y consolidarían su poder en la zona. Los templos de fundación privada fueron consagrados en muchas ocasiones por los propios *potentiores* de las tierras, a los cuales se le dotó de una renta para su mantenimiento y en muchas ocasiones colocaron un cuerpo de clérigos al frente.[55]

No obstante, también es viable plantear una tercera vía, dado que, a pesar de encontrarse en un ámbito "secundario" y presuntamente apartado, no podemos pasar por alto su proximidad a núcleos de relevancia, destacando especialmente la sede episcopal de *Iria.* Igualmente, hay que ser conscientes de que existieron fuertes conflictos a consecuencia de la proliferación de los centros de culto laico y privado,[56] tratándose detenidamente en los concilios.[57] De esta forma, la autoridad eclesiástica intentó regularlos con el objetivo de controlarlos y beneficiarse de ellos. Al mismo tiempo, estableció privilegios políticos, económicos y jurídicos para este tipo de fundaciones, creando un sugerente marco jurídico y administrativo.[58] Pese a los intentos de regulación por parte de la iglesia, al menos desde el s. VI, las fundaciones de las élites bajo el control teórico de la iglesia desarrollaron una gran autonomía en la cristianización de sus territorios.[59] Por lo tanto, es plausible sugerir que este yacimiento podría haber sido una fundación privada administrada por una aristocracia local con un nivel medio o bajo. Esta élite habría establecido un monasterio con una autonomía garantizada por su estratégica y apartada

53. Espinosa Ruiz, 2011, p. 163.
54. Inviolabilidad del templo, protección de bienes, conformar lazos más estables en la comunidad, elevación de estatus y aspiración religiosa, etc. (Espinosa Ruiz, 2011, pp. 163-164).
55. Espinosa Ruiz, 2011, p. 165.
56. Barenas Alonso, 2015, pp. 785-786.
57. Concilio de Lérida (c. 3, en el 546); II Concilio de Braga (c. 5, en el 572); IV Concilio de Toledo (c. 23, en el 633) (Barenas Alonso, 2015, pp. 785-787).
58. Espinosa Ruiz, 2011, p. 170.
59. Espinosa Ruiz, 2011, p. 169.

ubicación, además de contar con marco jurídico y económico privilegiado, que permitió su desarrollo y recuperación tras la destrucción del edificio en el s. VIII/IX. Al mismo tiempo, ante la cercanía con la sede episcopal de *Iria*, es probable que hubiera existido algún tipo de control por parte de la autoridad eclesiástica, garantizándole beneficios religiosos, jurídicos y económicos.

Por último, parece interesante sugerir la posibilidad de que este espacio de culto hubiera contado con el "respaldo" de algún tipo de comunidad aldeana. El *Pactum* o la *Regula communis*, según Pablo de la Cruz Díaz Martínez, recoge la existencia de tradiciones campesinas fuertes capaces de imponer "su propia morfología propietaria y social al monasterio, una especie de sincretismo". Esto fue una forma de cristianizar las zonas marginales de la *Gallaecia* y un intento desesperado de preservar los territorios y el control ante la extensión de los grandes propietarios, tanto laicos como eclesiásticos.[60] Es factible considerar la existencia de alguna comunidad aldeana en el área, aunque no haya evidencia documental o arqueológica al respecto. Esta comunidad posiblemente habría participado de alguna manera, ya sea de forma independiente o siguiendo las directrices de una aristocracia local. Sin embargo, ante la ausencia de pruebas concretas, solo podemos dejarlo como una teoría abierta. No se puede descartar tampoco la posibilidad de que, debido a la proximidad con otros asentamientos, hubiera dependido de otros grupos aldeanos o aristocráticos periféricos, como *Turris Augusti*, otras áreas de la actual Valga o incluso directamente de la sede episcopal de *Iria.* Independientemente de estas teorías, la escasez de enterramientos sugiere que en esa área fueron únicamente sepultados los propietarios de la iglesia o el reducido grupo de clérigos asociados a ella, ya que si hubiera contado con una comunidad aldeana activa en la zona habríamos hallado una necrópolis mucho más extensa, como observaremos más adelante para el caso de Adro Vello.

En definitiva, la antigua villa o factoría ubicada en Igrexa Vella de Santa Comba de Louro, ante las necesidades religiosas y sociopolíticas, se transformó en un espacio religioso durante la Antigüedad Tardía. De esta forma, heredó una posición estratégica conectando el trazado *per loca maritima* del itinerario XX con la ruta del itinerario XIX. Esta ruta, probablemente, se convirtió en un importante lugar de acogida y ofrenda para muchos viajeros, además de transformarse en un centro de cohesión social y económica para los habitantes y la élite local. Más difícil de determinar es el tipo de fundación. Aunque no se pueda descartar que esta estructura hubiera sido fundada y controlada por la sede episcopal de *Iria*, debido a su

60. Díaz Martínez, 1986, 2001 y 2006, p. 205; Sánchez Pardo, 2013, p. 38.

proximidad y características, nuestra línea de investigación nos lleva a inclinarnos más por la hipótesis de que se tratara de una fundación laica. Específicamente, consideramos que pudo haber sido un monasterio de tipo familiar, establecido por una aristocracia local de nivel medio o bajo, probablemente contando con la participación de alguna comunidad del entorno. Los enterramientos hallados, de número reducido, sugieren que el lugar estuvo ocupado por un grupo pequeño de clérigos o por los propios fundadores y familiares.

### 2.2. Adro Vello

El siguiente caso de estudio que abordaremos es el yacimiento de Adro Vello (O Grove, Pontevedra, Galicia). A priori, cuenta con mayores datos arqueológicos que pueden facilitar su estudio. Como ya se dijo en anteriores líneas, este yacimiento responde a la evolución de *villa* o factoría romana de salazón (ss. I-IV) en un espacio funerario y de culto de época tardoantigua.[61] Adro Vello se inserta en la tipología de casos costeros que experimentaron una intensa actividad comercial y productiva, tanto a nivel local como a gran escala, durante el periodo tardoantiguo (ss. V-VII). Este yacimiento, al igual que otros muchos ejemplos, se ubicaron en costa y al borde del mar, erigiéndose sobre los antiguos establecimientos de villas marítimas, factorías de salazón, salinas y enclaves comerciales. Aunque estos espacios se transformaran en espacios religiosos, cabe pensar que muchos de sus fundadores mantuvieron una intensa actividad comercial en la zona, llegando a estos lugares materiales tan preciados como el mármol y utilizándose para la construcción de iglesias como la ya mencionada Setecoros[62] (Fig. 6).

No obstante, existe una característica llamativa para este caso. A diferencia de nuestro ejemplo anterior donde no parece haber una ruptura secuencial y cronológica, manteniéndose una ocupación en el tiempo, para este yacimiento se puede percibir una distancia cronológica entre el abandono de la *villa* y la construcción de la iglesia. Sin embargo, en este intervalo parece haberse constituido una necrópolis de larga duración que se inició en algún momento de los ss. V-VII y que seguirá en uso, como la propia iglesia, hasta el s. XVIII, momento en que se desmantela y traslada. Una idea inicial que podemos plantear es que los antiguos *domini* abandonaron

61. García Martínez & Vázquez Valera, 1968, pp. 563-571; Otero, 1971, pp. 129-153; Sánchez Pardo, 2012a, p. 398; 2012b, p. 258; 2014, pp. 472-473; 2019, p. 69.
62. Sánchez Pardo, 2013, p. 29.

el lugar y cedieron el territorio al poder eclesiástico. Probablemente al ser un lugar apartado y alejado, lo que impedía un control efectivo por parte de los poderes religiosos, fue aprovechado por la propia comunidad, constituyendo allí la necrópolis comunitaria. Más tarde, ya fueran poderes locales o religiosos que ya ejercían un control más efectivo del territorio, se erigió una iglesia entorno a la necrópolis. Pese a esta interpretación inicial, acudiremos a todas los datos y evidencias que tenemos respecto a este yacimiento para corroborarlo.

En primer lugar, siguiendo la metodología empleada en nuestro primer caso de estudio, realizaremos un análisis inicial de las rutas y conexiones de Adro Vello con su entorno durante la Antigüedad Tardía. A diferencia del yacimiento de Igrexa Vella de Santa Comba de Louro, enfrentamos mayores desafíos al aplicar este análisis, principalmente debido a que todas las rutas asociadas a Adro Vello eran de naturaleza marítima. En consecuencia, nos hemos apoyado en los estudios de César M. González Crespán,[63] cuya investigación sobre la vía romana XX incluye un análisis detallado del itinerario *per loca maritima*, donde presuntamente se ubicaría el yacimiento de Adro Vello. El autor indica que a nuestra zona geográfica de estudio se llegaría desde *Vicos Caporum*,[64] conectando con *Ad Duos Pontes*. En este punto, identificamos Nuestra Señora de A Lanzada, donde, al menos durante el periodo romano, existió un pequeño puerto.[65] En cuanto a evidencias de época tardoantigua, solo se ha identificado una necrópolis, cuyo espacio funerario abarca desde periodos anteriores al mundo romano hasta bien entrado el periodo medieval. La necrópolis de inhumación muestra el uso de cajas de madera para los enterramientos, conservándose alguno de los clavos. Entre los ss. III y IV d.C., hallamos inhumaciones en fosas simples con ajuar, así como tumbas de sección triangular datadas entre los ss. V y VII. Aunque su complejo religioso no se construyó hasta época medieval, es probable que existiera algún tipo de centro de culto cristiano durante el periodo tardoantiguo[66] (Fig. 4).

63. 2016, pp. 55-96; 2018, pp. 95-126; 2019, pp. 577-616.

64. Este trazado se ha incluido un posible paso por la isla de *Aunios Insula*.

65. González Crespán, 2016, pp. 75-79; 2018, pp. 99-100. Para el estudio del puerto romano de A Lanzada véase Rodríguez Martínez *et al.*, 2011; González Gómez de Agüero *et al.*, 2014.

66. Blanco Freijeiro, Fuste Ara & García Alen, 1967, pp. 129-155; Carro Otero, Masa Vázquez & Varela Ogando, 1985-1986, pp. 231 y 246; Blanco-Rajoy, 1996, pp. 472-474. Se han exhumado 102 individuos, adscribiéndose 43 a un período tardío entre los ss. V al VI/VII d.C. Asimismo, se identificó una gran estructura rectangular cuya datación podría ser de época tardoantigua y cuyos materiales, por su arquitectura y su vinculación con la gran necrópolis, podrían indicarnos

Hacia el oeste de La Lanzada se situaría el yacimiento de Adro Vello. Una teoría interesante de González Crespán, basada en diversas fuentes documentales medievales y modernas, es asumir que la zona de O Grove no siempre estuvo conectada a la península, siendo una isla y mencionándose en la documentación del s. IX como *insula Ocobre*[67] y como *Grobe ysla* en dos mapas del s. XVII.[68] Por lo tanto, es plausible que esto mismo hubiera sucedido durante la Antigüedad Tardía, existiendo un canal navegable entre O Grove y Noalla. A partir de esta premisa, podemos considerar varias rutas entre ambos espacios: una por la zona oeste que conectaría con nuestro yacimiento, otra por la zona este que no pasaría por Adro Vello, y un tercer escenario que supondría que, en ese momento, O Grove no era una isla, lo que implicaría la existencia de una ruta terrestre que uniría A Lanzada con Adro Vello, de aproximadamente 4-4,5 km.[69]

Siguiendo esta ruta marítima, y partiendo desde nuestro yacimiento, en su zona noroeste algunos autores sitúan otro espacio religioso recogido en el Parroquial Suevo, *Pestemarcos*. Sánchez Pardo ubica al antiguo pueblo de los *praetamarici* al sur del río Tambre y asume que esta *ecclesia* habría tenido continuidad "como territorio altomedieval y posterior arciprestazgo". Asimismo, el autor reconoce la complejidad de precisar la ubicación exacta de este espacio religioso. No obstante, sugiere que se encontraría en un área específica de aproximadamente 4 km$^2$, caracterizada por su puerto natural y su proximidad a las minas de Barbanza.[70]

Si seguimos la ruta *per loca maritima* hacia el noreste, regresaremos a un lugar familiar para nosotros: el antiguo enclave comercial de Catoira.[71] El autor lo identifica como *Glandimiro* y señala que es aquí donde culminaría la ruta *per loca maritima*.[72]

---

la existencia de un edificio de tipo religioso (Fariña Busto, 1975, pp. 163-173; Rodríguez Martínez, 2018, p. 182).

67. Sánchez Pardo, 2019, p. 69.

68. González Crespán, 2018, p. 100.

69. González Crespán interpreta la ruta del este como una posible vía para embarcaciones pequeñas. En consecuencia, en el caso de que O Grove fuera una isla, es probable que ambas rutas pudieran ser utilizadas. Por lo tanto, la zona oeste, que conecta directamente con nuestro yacimiento, podría haber sido destinada para navíos de mayor envergadura.

70. Sánchez Pardo, 2014, p. 450.

71. Cerca de esta ruta se encuentra el Castro Alobre, donde se documentó un *exvoto* dedicado a Neptuno (*AE* 1969/70 270), aunque no se conserva el nombre del dedicante. Hasta ahora, no se han encontrado evidencias que indiquen la existencia de un posible espacio de culto durante la Antigüedad Tardía.

72. González Crespán, 2018, p. 100.

De esta forma, Adro Vello conecta con nuestro primer ejemplo, Igrexa Vella de Santa Comba de Louro, y, a su vez, con la sede episcopal de *Iria.* Entre ambos lugares podemos determinar una distancia aproximada de 30-35 km y, pese a la lejanía, esta ruta habría relacionado ambos yacimientos. Asimismo, esta conexión explicaría, por ejemplo, que materiales como los mármoles hubieran llegado a lugares de la actual Valga, como el ya mencionado caso de Setecoros. A 37-38 km estaría *Iria*, siendo probable que ésta fuera su sede episcopal. Sin embargo, es una distancia mucho más extensa que con la que tiene con Santa Comba de Louro, acarreando probablemente mayores dificultades de conexión y de control efectivo del lugar. En consecuencia, ¿podemos concluir que Adro Vello habría gozado de cierta autonomía con respecto a su sede episcopal? ¿Es plausible que la considerable distancia y "aislamiento" sugieran que la fundación fue llevada a cabo por las élites locales laicas en lugar del poder eclesiástico?

El estudio geográfico y las conexiones de Adro Vello con su entorno no son suficientes para concluir estas hipótesis. Por ello, abordaremos otros aspectos con este fin. Las únicas fuentes documentales relevantes y próximas al periodo que estudiamos para este yacimiento datan del año 899, en cuyas líneas se menciona que esta iglesia estaba bajo la posesión del episcopado de *Iria*, confirmándose por el rey Alfonso III.[73] Los datos arqueológicos podrían corroborar el abandono de la villa por parte de los antiguos *domini* y la cesión de estas posesiones a la iglesia durante la Antigüedad Tardía, convirtiéndose en un espacio de culto.

Sin embargo, sigue pareciendo extraño que la sede, si hubiera tenido un control efectivo del territorio, no realizara la construcción de la iglesia hasta dos siglos después del abandono, constituyéndose exclusivamente una necrópolis comunitaria. En este sentido, Adro Vello parece alinearse con la tipología de necrópolis establecidas en los ss. V-VI, donde no se erigieron edificios de culto hasta periodos posteriores. Asimismo, se señala que una de las posibles razones para la posterior creación de iglesias en dichos contextos es la identificación de estos lugares con antiguos mausoleos o la consideración de estas zonas como espacios dedicados a santos o mártires, conformándose una *inventio* de reliquias. Esto explicaría, por ejemplo, la superposición espacial de iglesias sobre antiguos establecimientos romanos de la Galicia tardoantigua (ss. V-VIII) al poco tiempo del abandono de las *villae* y la reuti-

73. *Et ecclesiam Sancti Uicentii in insula Ocobre cum dextris suis* (Lucas Álvarez, 1998, p. 73, doc. 18). Pese a las dudas que pueda generar la cronología de este documento, parece que actualmente se acepta su veracidad (López Alsina, 1988, p. 41; Rodríguez Resino, 2005-2006, p. 249).

lización de estos antiguos lugares durante los ss. IX-XI. El primero de ellos, según Sánchez Pardo, estaría ligado a razones económicas de propiedad, mientras que el segundo caso se relacionaría con motivos simbólicos o legitimadores.[74] No obstante, en el caso de Adro Vello se pueden identificar ambos fenómenos mencionados por el autor. Evidentemente, se observa un interés económico-religioso por parte de los *domini* y el poder religioso en la instauración de una iglesia en este lugar estratégico. Además, es plausible que el espacio de culto se haya establecido por motivos simbólicos, ya que se ha identificado un ara dedicada a la deidad *Deverius*.[75] Esto podría sugerir una percepción en la comunidad de este lugar como un espacio religioso, dando origen, por ende, a la posterior necrópolis e iglesia.

Por lo tanto, cumpliendo con todos estos requisitos, podemos determinar que la tardía construcción de la iglesia desde el abandono de la *villa* estaría motivada por un reducido control efectivo y capacidad económica de quién poseyera los terrenos, probablemente la iglesia. Siendo imposible demostrar el dominio laico o religioso, sí que podemos concluir que al menos hasta el s. VII este espacio fue gestionado por la comunidad, posiblemente liderada por alguna élite local. Es viable pensar que dentro de esta propia comunidad hubiera emergido una nueva aristocracia, ya que los antiguos *domini* parecen abandonar el lugar, cuyo auge hubiera estado motivado por los beneficios económicos y religiosos que garantizaba este espacio estratégico. Asimismo, no es descabellado plantear que la propia iglesia se edificara por este nuevo poder laico una vez hubiera reunido la suficiente capacidad económica para realizar dicha construcción. Será a partir del s. VII cuando también podemos interpretar que la sede episcopal habría tenido el suficiente control efectivo y capacidad económica para realizar dicha construcción sobre sus posesiones[76] o, incluso, concluir que fue en este momento cuando adquirieron dichas tierras con el objetivo de llevar a cabo esta edificación. Fuera como fuese, las características de este yacimiento y la distancia que existe con *Iria*, dan sentido a la teoría de que dicho lugar hubiera funcionado con

74. Sánchez Pardo, 2013, p. 30.

75. BOE-A-2023-6279: Decreto 231/2022, de 29 de diciembre, por el que se declara bien de interés cultural la zona arqueológica de Adro Vello, en la parroquia de San Vicente do Grove, en el término municipal de O Grove (https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2023-6279), *HEpOL* 14021 y *AE* 1977, 0452. En las excavaciones arqueológicas del pasado siglo también se comenta la existencia de dos aras de época romana. Igualmente, hemos podido identificar algunas inscripciones de carácter funerario (*HEpOL* 12750; 14019-14020), lo que ratificaría el interés religioso que ya tenía esta área en época romana.

76. Martínez Maza, 2021, pp. 32-34.

autonomía respecto a su sede episcopal, gestionándose por la comunidad o las élites locales. Gracias al análisis antropológico de la necrópolis podemos determinar cómo fue esta comunidad. Los estudios han aportado un total de 160 enterramientos, todos ellos de inhumación, identificándose materiales como una cruz osculatoria y placas decorativas de tipo visigodo. Gracias a estas investigaciones, se ha podido deducir que estaríamos ante una pequeña población de aproximadamente 100 personas que se habría ido renovando cada dos-tres veces por siglo. Igualmente, encontramos la reutilización de muchos de estos enterramientos a lo largo de los siglos, probablemente realizados por el mismo núcleo familiar.[77]

En definitiva, gracias a su contexto geográfico, sus características y el respaldo de la documentación medieval del s. IX podemos determinar que este espacio religioso estuvo bajo el control administrativo de la sede episcopal de *Iria*. No obstante, su ubicación en una isla y su lejanía respecto a este centro eclesiástico, hacen plantearnos que su control no hubiera sido efectivo al menos hasta el s. VII, momento en que se funda la iglesia. Durante este periodo de tiempo, solo podemos confirmar la existencia de una necrópolis de carácter comunitario. Se podría interpretar, con cierta precaución, que tras el abandono en el s. IV de la villa por los antiguos *domini*, la comunidad estableció aquí su necrópolis, un espacio con un carácter sacro. Es posible que, con el desarrollo económico posterior en la zona, se construyera una iglesia alrededor de la necrópolis, impulsada por una nueva élite local y la comunidad. Asimismo, como ya hemos dicho, no podemos descartar que, en este siglo, al contar ya con los suficientes recursos económicos y control efectivo en la zona, la sede episcopal de *Iria* erigiera un centro de culto en Adro Vello. Independientemente del tipo de fundación, los datos proporcionados parecen indicarnos que estamos ante la transformación de una antigua villa marítima en un espacio funerario comunitario, lugar en el que más tarde se edificara un edificio religioso. Este lugar se consolidó en un punto estratégico trazado *per loca maritima* del itinerario XX, lo que le permitió tener un relevante desarrollo en estos siglos. En consecuencia, este espacio religioso se convirtió en una zona de paso para comerciantes, misioneros, peregrinos y para los propios habitantes de la comunidad, desempañando un importante papel local y extracomunitario.

77. Blanco-Torrejón, 2018, p. 97.

## 3. Conclusiones

En este último apartado, proponemos realizar una reflexión y crítica sobre el presente estudio. Desde un principio se han hecho frente a numerosos desafíos históricos y arqueológicos, así como a una notable escasez de material, lo que ha dificultado considerablemente la respuesta a muchos de los interrogantes planteados. En el caso específico de Santa Comba de Louro, las excavaciones más recientes datan de los años 2011 y 2012, y aún hay muchas incógnitas por resolver que podrían alterar significativamente todo lo expuesto en este análisis. Por otro lado, en cuanto a Adro Vello, como se mencionó al inicio de este escrito, en 2019 se determinó que la iglesia probablemente no tuvo su origen en época tardoantigua. No obstante, en la actualidad se está llevando a cabo una excavación arqueológica que podría aportar claridad a muchos de nuestros interrogantes y, por supuesto, modificar sustancialmente el discurso aquí presentado. Ante esta realidad, esperamos con entusiasmo los resultados de estas investigaciones, reconociendo la naturaleza dinámica del estudio histórico-arqueológico y la constante evolución de nuestro conocimiento sobre el pasado.

A pesar de los retos hallados en esta investigación, consideramos que el análisis de conexiones, rutas y la posición geográfica de estos yacimientos puede proporcionar información valiosa, sobre todo para aquellos casos que cuenten con escasa documentación literaria, epigráfica y arqueológica. Aunque resulte difícil llegar a conclusiones determinantes y objetivas sobre si estos lugares estaban bajo el control religioso o laico, o si fueron fundaciones de carácter privado o eclesiástico, la metodología empleada permite determinar el papel destacado y estratégico que desempeñaron muchos de estos espacios en el contexto de la *Hispania* tardoantigua. A pesar de las posibles críticas y dudas respecto a las hipótesis y metodología empleadas en estas páginas, e incluso siendo conscientes de que las rutas aquí trazadas podrían no haber sido exactamente como se exponen, las distancias y la ubicación de estos yacimientos permiten establecer una relación objetiva con otros lugares de su entorno. Esto incluiría no solo espacios urbanos, sino también enclaves comerciales y sitios de culto, subrayando la importancia de estos lugares en el tejido histórico y geográfico de la región. La exploración de dichas conexiones puede ser crucial para comprender el papel de estos yacimientos en la compleja red de interacciones que caracterizaban a la *Gallaecia* tardoantigua.

En definitiva, somos conscientes de los desafíos inherentes a este tipo de estudio, pero creemos que es necesario aplicar nuevas metodologías que puedan llenar los vacíos históricos existentes o al menos contribuir a plantear nuevas hipótesis que

aporten respuestas a preguntas que de otra manera habrían sido prácticamente imposibles de realizar. Pese a conocer las limitaciones derivadas de la escasez de información en algunos yacimientos, consideramos que hemos logrado extraer conclusiones valiosas. Esta metodología cuando se combina con otras vertientes como las fuentes documentales o arqueológicas puede ofrecer un panorama atrayente sobre lo que pudo haber sido el paisaje rural tardoantiguo.

## Imágenes

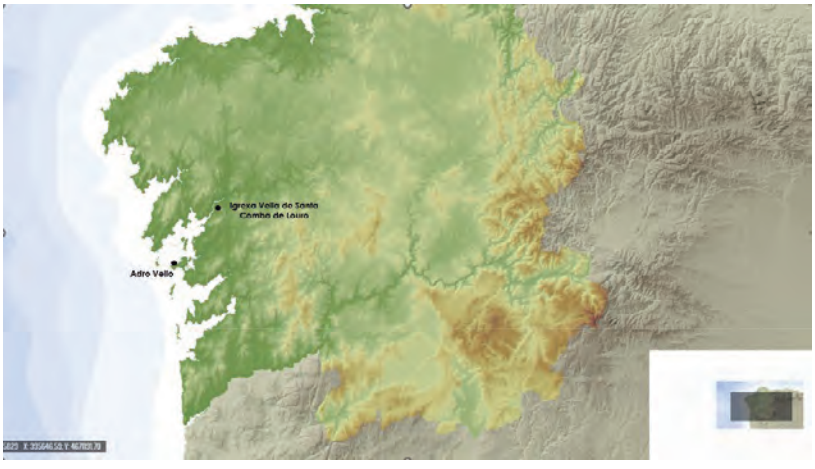



**Fig. 1.** Ubicación de Igrexa Vella de Santa Comba de Louro y Adro Vello.

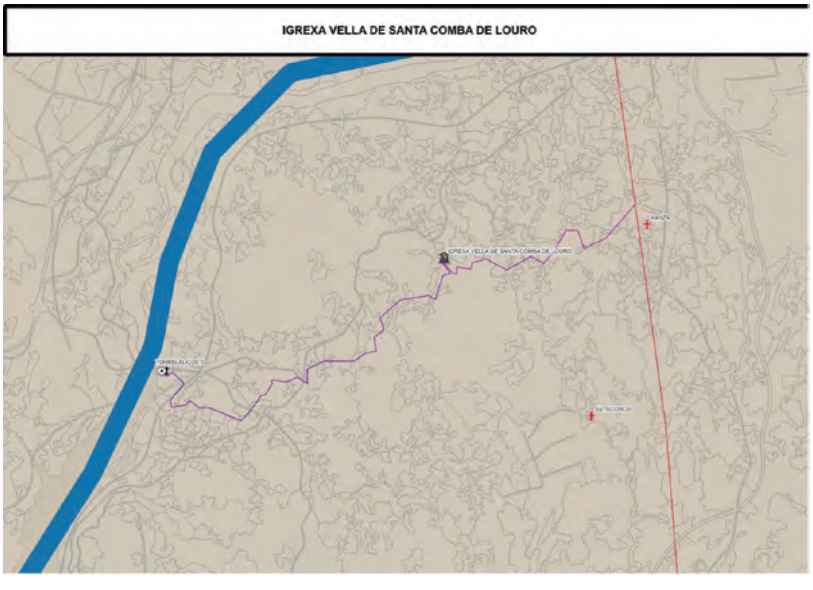



**Fig. 2.** Ruta entre Catoira – Igrexa Vella de Santa Comba de Louro – Itinerario XIX.

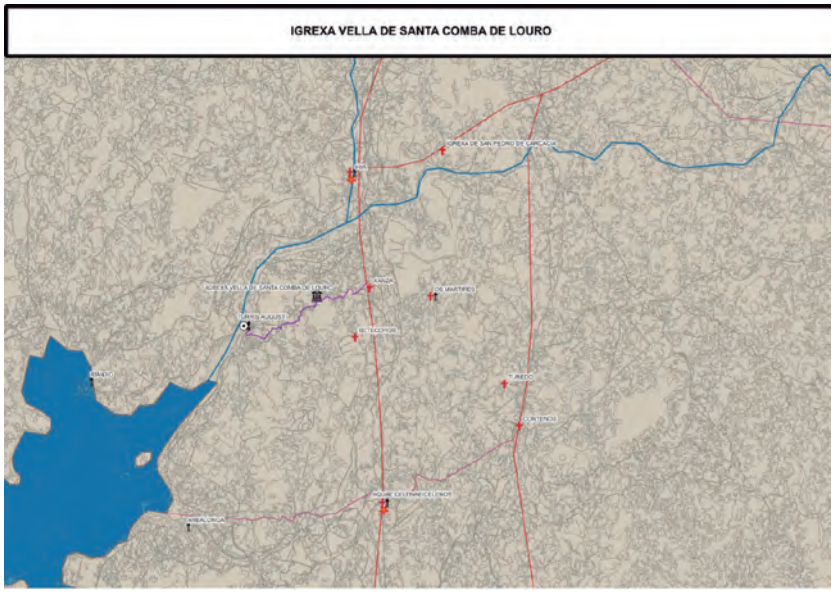



**Fig. 3.** Rutas y conexiones con Igrexa Vella de Santa Comba de Louro.

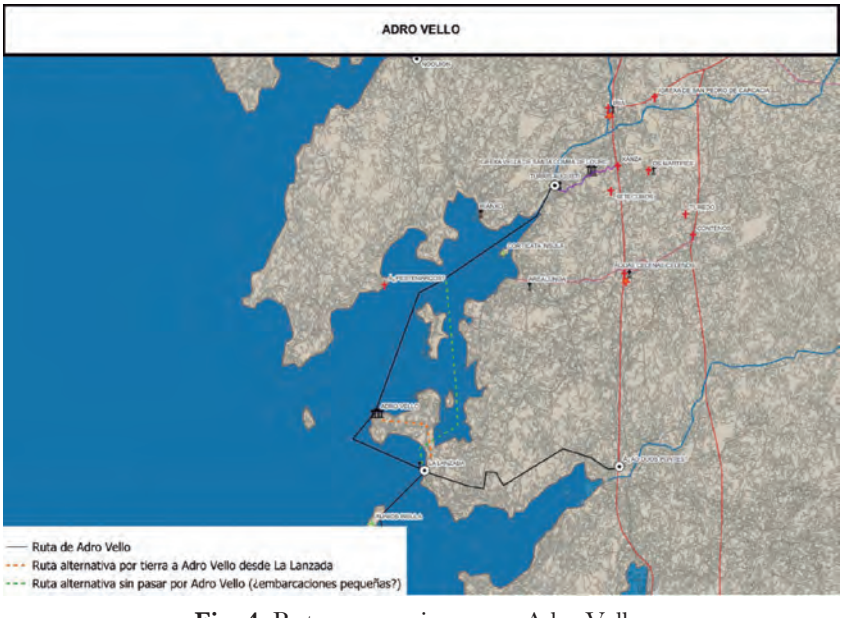

ADRO VELLO
Ruta de Adro Vello
Ruta alternativa por tierra a Adro Vello desde La Lanzada
Ruta alternativa sin pasar por Adro Vello (¿embarcaciones pequeñas?)

**Fig. 4.** Rutas y conexiones con Adro Vello.

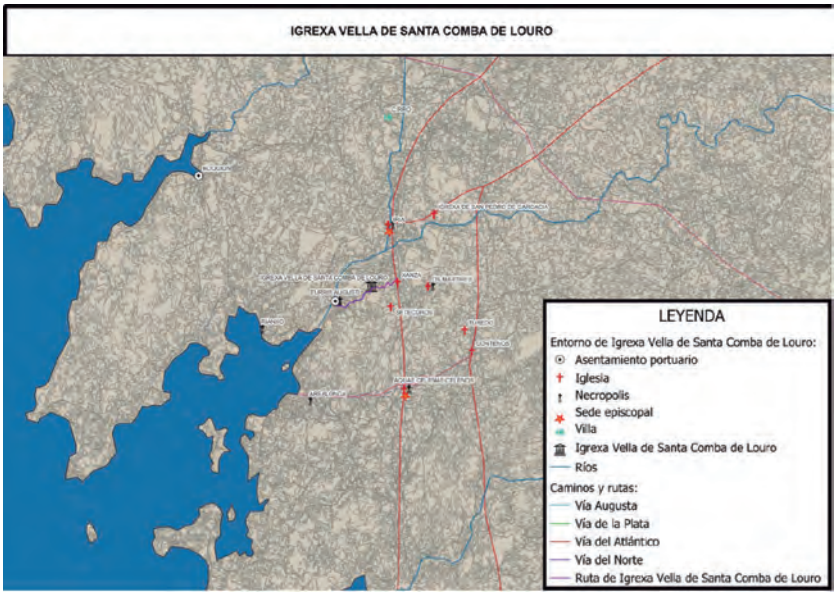



**Fig. 5.** Mapa general de Igrexa Vella de Santa Comba de Louro.

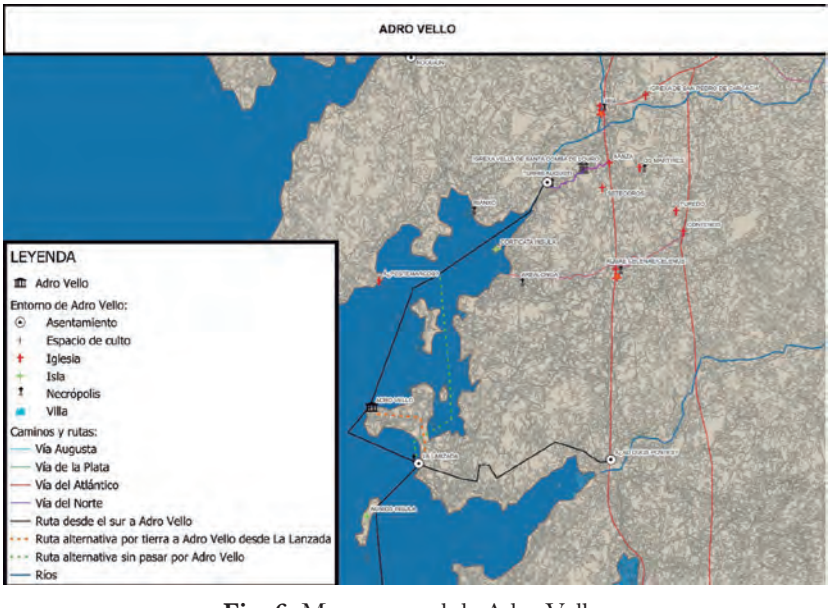



**Fig. 6.** Mapa general de Adro Vello.

## BIBLIOGRAFÍA

Alvar Nuño, Antón (2021). Religiones rurales durante la Antigüedad Tardía. Cambiando las reglas del juego. *ARYS*, 19, pp. 329-352.

Barenas Alonso, Ramón (2015). *La articulación eclesiástica del Valle Medio del Ebro y su área de influencia (ss. III-VIII)*. Tesis doctoral, Universidad de la Rioja.

Blanco Freijeiro, Antonio, Fuste Ara, Miguel & García Alen, Alfredo (1967). La necrópolis galaico-romana de La Lanzada (Noalla, Pontevedra). *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 22, pp. 129-155.

Blanco-Rajoy, Rosario V. (1996). La necrópolis tardorromana de Guisande. *Gallaecia*, 14-15, pp. 469-495.

Blanco-Torrejón, Laura (2018). Entre lo pagano y lo cristiano. Espacios funerarios romanos y tardoantiguos en Galicia. *Gallaecia*, 37, pp. 81-102.

Blanco-Torrejón, Laura (2022). *Arqueología de la muerte en la Galicia Tardoantigua y Alltomedieval. Necrópolis y cambio social entre los siglos IV y X d.C.* Tesis doctoral, Universidade de Santiago de Compostela.

Cantillo Duarte, Juan J., Bernal Casasola, Dario & Ramos Muñoz, José (eds.) (2014). *Moluscos y púrpura en contextos arqueológicos atlántico-mediterráneos: nuevos datos y reflexiones en clave de proceso histórico*. Cádiz: Universidad de Cádiz-Editorial UCA.

Carro Otero, José (1971). Los esqueletos bajo-romanos de San Vicente de O Grove. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 26.79, pp. 129-153.

Carro Otero, José, Masa Vázquez, Mª del Carmen & Varela Ogando, Mª Luisa (1985-1986). Un nuevo enterramiento en la necrópolis galaico-romana de La Lanzada (Noalla, Pontevedra). *Pontevedra Arqueológica*, 2, pp. 229-247.

Chamoso Lamas, Manuel (1972). Noticia sobre la importancia arqueológica de Iria Flavia (Padrón-La Coruña). *Archivo Español de Arqueología*, 45-47.125-130, pp. 125-137.

Chavarría i Arnau, Alexandra (2007). *El final de las* villae *en* Hispania *(siglos IV-VII d.C.)*. Turnhout: Brepols.

Delaplace, Christine (ed.) (2005). *Aux origines de la paroisse rurale en Gaule Méridionale (IVe-IXe siècles)*. París: Editions Errance.

Díaz Martínez, Pablo de la Cruz (1986). Comunidades monásticas y comunidades campesinas en la España visigoda. En *Los Visigodos, Historia y Civilización Actas de la Semana Internacional de Estudios Visigóticos (Madrid – Toledo – Alcalá de Henares, 21-25 de octubre de 1985)*. *Antigüedad y Cristianismo,* 3, pp. 189-196.

Díaz Martínez, Pablo de la Cruz (2001). Monasteries in a Peripheral Area. Seventh-Century *Gallaecia*. En Jong, Theuws & van Rhijn, 2001, pp. 329-359.

Díaz Martínez, Pablo de la Cruz (2002). La Diócesis de Iria-Compostela hasta 1100. En García Oro, 2002, pp. 9-40.

Díaz Martínez, Pablo de la Cruz (2006). *Extremis mundi partibus. Gallaecia* tardoantigua. Periferia geográfica e integración política. En Espinosa Ruiz & Castellanos, 2006, pp. 201-216.

Domingo Magaña, Javier A. (2011). *Capiteles tardorromanos y visigodos en la Península Ibérica (siglos IV-VIII d.C.).* Tarragona: Institut Català d'Arqueologia Clàssica.

Espinosa Ruíz, Urbano (2011). *La iglesia de Las Tapias y los monasterios tardoantiguos de Albelda de Iregua y Nalda (La Rioja)*. Logroño: Universidad de la Rioja.

Espinosa Ruiz, Urbano & Castellanos, Santiago (eds.) (2006). *Comunidades locales y dinámicas de poder en el norte de la Península Ibérica durante la Antigüedad Tardía*. Logroño: Universidad de La Rioja.

Fariña Busto, Francisco (1975). Excavación de A Lanzada (Sanxenxo-Pontevedra). Informe preliminar de la Campaña de 1974. *El Museo de Pontevedra*, 29, pp. 163-173.

García Martínez, Manuel C. & Vázquez Varela, José M. (1968). La necrópolis de "Adro Vello" (San Vicente de O Grove). *Compostellanum*, 13.4, pp. 563-571.

García Oro, José (ed.) (2002). *Historia de las diócesis españolas,* vol. 14, *Iglesias de Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

González Crespán, César M. (2016). Nueva interpretación de la vía romana nº XX "Per loca marítima". *Glaucopis*, 21, pp. 55-96.

González Crespán, César M. (2018). Vías romanas XX y XIX. *A Estrada. Miscelánea histórica e cultural*, 21, pp. 95-126.

González Gómez de Aguero, Eduardo, Bejega García, Victor, Rodríguez Martínez, Rafael M., Álvarez García, Juan Carlos & Fernández Rodríguez, Carlos (2014). Los moluscos del yacimiento de A Lanzada (Sanxexo, Pontevedra): primeros resultados. En Cantillo Duarte, Bernal Casasola & Ramos Muñoz, 2014, pp. 229-236.

González Soutelo, Silvia, Gutiérrez García, Anna G., Savin, Marie-Claire & Lapuente, Pilar (2022). Capiteles marmóreos tardorromanos y altomedievales en Galicia. Primeras valoraciones de conjunto sobre su producción, uso y reutilización. *Lvcentvm*, 41, pp. 259-281.

Herbers, Klaus, Engel, Frank & López Alsina, Fernando (eds.) (2013). *Das begrenzte Papsttum. Spielräume päpstlichen Handelns, Legaten, delegierte Richter, Grenzen*. Berlín: De Gruyter.

Jong, Mayke de, Theuws, Frans & van Rhijn, Carine (eds.) (2001). *Topographies of Power in the Early Middle Ages*. Leiden, Boston & Köln: Brill.

López Alsina, Fernando (1988). *La ciudad de Santiago en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela: Ayuntamiento de Santiago de Compostela.

López Alsina, Fernando (2013). El Parrochiale Suevum y su presencia en las cartas pontificias del siglo XII. En Herbers, Engels & López Alsina, 2013, pp. 105-133.

López Quiroga, Jorge (2005). Los orígenes de la parroquia rural en el Occidente de Hispania (siglos IV-IX) (provincias de Gallaecia y Lusitania). En Delaplace, 2005, pp. 193-228.

López Quiroga, Jorge (ed.) (2018). In tempore sueborum. *El tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585), el primer reino medieval de Occidente*. Orense: Diputación Provincial de Orense.

Lucas Álvarez, Manuel (1998). *Tumbo A de la Catedral de Santiago*. Santiago de Compostela: Cabildo de la S.A.M.I Catedral, Seminario de Estudos Galegos.

Martínez González, Rafael A., Nogales Basarrate, Trinidad & Rodà de Llanza, Isabel (eds.) (2020). *Actas del Congreso Internacional "Las villas romanas bajoimperiales en Hispania"*. Palencia: Diputación Provincial de Palencia.

Martínez Maza, Clelia (2021). *Lived Ancient Religion*. Una nueva herramienta teórica para el estudio de los espacios rurales cristianos de la Hispania tardo-antigua (ss. IV-V). *Hispania sacra*, 73.147, pp. 31-42.

Martínez Tejera, Artemio M. (2019). Monjes y monasterios tardoantiguos de *Iberia*. Orígenes e influencias. *Cuadernos Monásticos*, 209-210, pp. 263-288.

Núñez Contreras, Luis (1977). Colección diplomática de Vermudo III, rey de León. *Historia. Instituciones. Documentos*, 4, pp. 381-514.

Núñez Rodríguez, Manuel (1978). *Arquitectura prerrománica.* Santiago de Compostela: Colegio Oficial de Arquitectos de Galicia.

Pérez Losada, Fermín (2002). *Entre a cidade e a aldea. Estudio arqueo-histórico dos "aglomerados secundarios" romanos en Galicia*. A Coruña: Museo Arqueolóxico de A Coruña.

Piay Augusto, Diego (2011). Arqueología y priscilianismo. *Hispania Antiqua*, 35, pp. 271-300.

Piay Augusto, Diego (2016). *El priscilianismo. Arqueología y prosopografía: estudio de un movimiento aristocrático en la Gallaecia tardorromana*. Tesis doctoral, Universidade de Santiago de Compostela.

Piay Augusto, Diego (2018). *El priscilianismo. Arqueología y prosopografía: estudio de un movimiento aristocrático en la Gallaecia tardorromana*. Roma: L'Erma di Bretschneider.

Piay Augusto, Diego (2020). *Villae* y priscilianismo en la *Gallaecia*. En Martínez González, Nogales Basarrate & Rodà de Llanza, 2020, pp. 489-498.

Piay Augusto, Diego & Naveiro López, Juan L. (2023). *La huella romana en Catoira*. Santiago de Compostela: Andavira.

Rodríguez González, Ángel (1967). Dos documentos sobre la anexión de la iglesia de Santa Comba de Louro o de Cordeiro a la colegiata de Iría. *Compostelannum*, 12.4, pp. 639-644.

Rodríguez Martínez, Rafael M. (2018). Cuando los muertos descansaban en la arena. El yacimiento a lanzada en la tardo-antigüedad (Sanxenxo, Pontevedra). En López Quiroga, 2018, pp. 181-186.

Rodríguez Martínez, Rafael M., Aboal Fernández, Roberto, Castro Hierro, Virginia, Cancela Cereijo, Cristina & Ayán Vila, Xurxo (2011). Una posible factoría prerromana en el noroeste. Primeras valoraciones de la intervención en el campo de A Lanzada (Sanxenxo, Pontevedra). *Férvedes*, 7, pp. 167-173.

Rodríguez Resino, Álvaro (2005-2006). Documentación y arqueología. El caso del Tumbo "A" de Santiago de Compostela. *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 31-32, pp. 247-258.

Rodríguez Resino, Álvaro (2007). Ciudades, *vicus*, castra y *villae* en el NW durante la tardoantigüedad. Ensayo de un modelo arqueohistórico para el periodo. *Gallaecia*, 26, pp. 133-161.

Rodríguez Souto, Sara (2010). *Escavación arqueolóxica en área en Santa Comba de Louro, concello de Valga (Pontevedra). Inventario de materiais arqueolóxicos: memoria técnica.* Santiago de Compostela: Dirección Xeral de Patrimonio Cultural.

Sánchez Pardo, José Carlos (2010). Los ataques vikingos y su influencia en la Galicia de los siglos IX-XI. *Anuario Brigantino*, 33, pp. 57-86.

Sánchez Pardo, José Carlos (2012a). Arqueología de las iglesias tardoantiguas en Galicia (ss. V-VIII). Una valoración de conjunto. *Hortus Artium Medievalium*, 18.2, pp. 395-414.

Sánchez Pardo, José Carlos (2012b). Los contextos de Fundación de las Iglesias tardoantiguas (ss. V-VIII). Substratos arqueológicos, distribución y significados. *Antituité Tardive*, 20, pp. 255-273.

Sánchez Pardo, José Carlos (2013). Iglesias y dinámicas sociopolíticas en el paisaje gallego de los siglos V-VIII. *Hispania*, 73.243, pp. 11-50.

Sánchez Pardo, José Carlos (2014). Organización eclesiástica y social en la Galicia Tardoantigua. Una perspectiva geográfico-arqueológica del Parroquial Suevo. *Hispania Sacra*, 66, pp. 439-480.

Sánchez Pardo, José Carlos (2015). El reuso de materiales y estructuras antiguas en las iglesias altomedievales de Galicia. Casos, problemas y motivaciones. *Estudos Do Quaternário / Quaternary Studies*, 12, pp. 95-110.

Sánchez Pardo, José Carlos (2019). Nuevos apuntes sobre técnicas constructivas altomedievales en Galicia. *Anejos de Nailos*, 5, pp. 61-73.

Suárez Otero, José (1997). Sobre las laudas de "doble estola" en Santiago de Compostela e Iria Flavia. *Abrente*, 29, pp. 41-47.

Tomos (2012). *Escavación arqueolóxica, consolidación e acondicionamento para a posta en valor do xacemento arqueolóxico de Igrexa Vella de Santa Comba de Louro (Valga, Pontevedra) CT 102ª.* Memoria técnica da intervención, Informe depositado en la Dirección Xeral de Patrimonio de la Xunta de Galicia.

Yzquierdo Perrín, Ramón (1993). *Arte Medieval (I)*. A Coruña: Hércules.

DIÁLOGOS DE ARQUEOLOGÍA
E HISTORIA DE LAS RELIGIONES

# Nuevas perspectivas sobre las religiones mediterráneas en el I milenio a.C.

Este dossier reúne algunas de las contribuciones que se presentaron en Madrid entre abril y junio de 2024 en el marco de un ciclo de conferencias intitulado "Nuevas perspectivas sobre las religiones mediterráneas en el I milenio a.C. Diálogos entre arqueología e historia de las religiones", cuya organización tuvo lugar bajo los auspicios de la Casa de Velázquez, la Fundación Pastor de Estudios Clásicos y la Universidad Carlos III de Madrid. El objetivo del ciclo de conferencias consistía en promover un debate entre arqueólogos e historiadores de las religiones en torno a algunos descubrimientos arqueológicos recientes que aportan nueva luz sobre las religiones mediterráneas en el I milenio a.C. Los casos de estudio seleccionados han sido los siguientes.

https://doi.org/10.20318/arys.2025.9653 - *ARYS*, 23, 2025 [371-375] ISSN 1575-166x

**1. El santuario de Artemis en Amarynthos** (Eubea, Grecia; siglos VIII-III a.C.), donde las excavaciones realizadas a partir de 2007 por l'École suisse d'archéologie en Grèce (ESAG) han permitido descubrir este santuario, conocido también por las fuentes clásicas.[1] La contribución de Samuel Verdan (Université de Lausanne) se centró en las fases preclásicas (siglos VIII-VI a.C.), caracterizadas por una sucesión de edificios que devolvieron un depósito de ofrendas con unos 700 exvotos.[2]

**2. El yacimiento del Turuñuelo** (Extremadura, España; siglos VI-V a.C.), un gran edificio multifuncional excavado en la última década bajo la dirección de Esther Rodríguez González y Sebastián Celestino Pérez (Instituto de Arqueología de Mérida, CSIC – Junta de Extremadura) en el que se han identificado varias acciones rituales, entre ellas destaca un gran sacrificio animal relacionado con el abandono del edificio y realizado en fases cronológicamente diferenciadas.[3] En su ponencia,[4] Esther Rodríguez González propuso un acercamiento a la "religión tartésica"[5] a partir de este descubrimiento y proponiendo una comparación con los demás edificios bajo túmulo descubiertos en la región.

**3. El santuario termo-mineral de Bagno Grande en San Casciano dei Bagni** (Toscana, Italia; siglos III a.C. – V d.C.), descubierto y excavado desde 2019 bajo la dirección de Emanuele Mariotti y Jacopo Tabolli (Università per Stranieri di Siena).[6] La conferencia de Jacopo Tabolli abordó el tema de las transformaciones producidas en el santuario entre finales del siglo I a.C. y principios del siglo I d.C. con importantes cambios, pero con una continuidad *de facto* entre la tradición etrusca y el mundo romano.[7] En el estudio presentado para este dossier, el autor propone un examen de la ofrenda de cabezas votivas de bronce en el interior del santuario.

1. Reber, 2023. Los informes relativos a las excavaciones en curso se publican regularmente en el sitio web de l'École suisse d'archéologie en Grèce: https://www.esag.swiss/fr/.
2. Para la ponencia y el debate, véase: https://fundacionpastor.es/cursos/santuario-artemis-amarysia/.
3. Para el edificio: Celestino Pérez *et al.*, 2023; para el sacrificio: Iborra Eres *et al.*, 2023.
4. https://fundacionpastor.es/cursos/religion-tartesica-arqueologia/.
5. Tanto el mundo tartésico como la existencia de una religión tartésica son materia de un amplio debate que será objeto de un dossier en el próximo número de *ARYS*. Para una discusión sobre la aplicabilidad del concepto de religión a la cultura tartésica, véase: Alvar Ezquerra, 2023.
6. Mariotti & Tabolli, 2021; Mariotti, Salvi & Tabolli, 2023.
7. https://fundacionpastor.es/cursos/santuario-termal-de-san-casciano/.

**4. El tofet de Cartago** (Túnez), descubierto hace más de 100 años,[8] pero objeto recientemente de algunas campañas de excavación bajo la dirección de Imed Ben Jerbania (Institut National du Patrimoine, Túnez).[9] Los nuevos descubrimientos arqueológicos y epigráficos, y especialmente los estudios bioarqueológicos realizados sobre más de 500 urnas por un equipo franco-tunecino dirigido por Imed Ben Jerbania y Henri Duday (CNRS, PACEA, Bordeaux),[10] han proporcionado un conjunto de datos de enorme interés para comprender mejor los ritos que se realizaban en estos santuarios fenicios y púnicos tan característicos. Los protagonistas de estas investigaciones han presentado al público estos datos,[11] objeto de una contribución del presente dossier.

Los investigadores involucrados en el debate sobre la interpretación histórico-religiosa fueron Miriam Valdés Guía (Universidad Complutense de Madrid) para Amarynthos, Jaime Alvar Ezquerra (Universidad Carlos III de Madrid) para El Turuñuelo, Valentino Gasparini (Universidad Carlos III de Madrid) para San Casciano dei Bagni y Bruno D'Andrea (Universidad Carlos III de Madrid), Pierre Rouillard (CNRS, ArScAn, Paris) y Luis Alberto Ruiz Cabrero (Universidad Complutense de Madrid) para Cartago. La reunión final, con la ponencia de Carolina López Ruiz (University of Chicago) sobre las conexiones religiosas en el Mediterráneo del I milenio a.C. y el debate con Eduardo Ferrer Albelda (Universidad de Sevilla), se concibió como un momento de reflexión en torno a los elementos comunes y las principales diferencias entre religiones mediterráneas "en contacto".[12]

Estamos en la época de la inter- y multi-disciplinariedad, cada vez mejor aplicadas en el ámbito de la investigación arqueológica, pero todavía bastante débiles y a menudo superficiales en la colaboración entre arqueólogos e historiadores, en el intercambio de métodos y herramientas. El escaso interés de los arqueólogos por la historia de las religiones y, a la inversa, la poca familiaridad de los historiadores de

8. Bénichou-Safar, 2005; D'Andrea, 2014, pp. 33-69.
9. Ben Jerbania *et al.*, 2020.
10. Duday, Portat & Ben Jerbania, 2024.
11. Imed Ben Jerbania, Ahmed Ferjaoui, Institut National du Patrimoine; Henri Duday, CNRS, PACEA, Bordeaux; Émilie Portat, Université Paris 1 Panthéon Sorbonne; Victoria Peña, Centro de Estudios Fenicios y Punicos, Madrid. Para la ponencia y el debate, véase: https://fundacionpastor.es/cursos/nuevos-datos-el-tofet-de-cartago/.
12. https://fundacionpastor.es/cursos/religiones-del-mediterraneo/.

las religiones con los datos arqueológicos ha llevado a menudo a interpretaciones arriesgadas, cuando no fantasiosas, y a un uso incorrecto de los métodos, nociones y datos ofrecidos por una u otra disciplina. Estas conferencias pretendieron, por tanto, favorecer ese diálogo necesario que permite pasar del contexto arqueológico al relato histórico, de enmarcar la materialidad del gesto ritual en un contexto teórico, histórico y metodológico adecuado.

Las conferencias estaban dirigidas tanto a especialistas como a un público más amplio de estudiantes y amantes de la historia, la arqueología y las religiones antiguas. Por este motivo, nos pareció esencial transmitir las reuniones en línea, tanto vía *streaming*, para que el público pudiera participar directamente, como poniendo a disposición las grabaciones, que se pueden encontrar en el sitio web de la Fundación Pastor. El éxito de la iniciativa, tanto en términos de público como de calidad de las presentaciones y los debates, nos anima a continuar esta aventura con un formato bienal, con el auspicio de que la revista *ARYS* pueda publicar también las próximas ediciones.

*Antonio Alvar Ezquerra*
*Bruno D'Andrea*
*Sara Giardino*

## Bibliografía

Alvar Ezquerra, Jaime (2023). Teoría y praxis ritual. ¿Existe la religión tartésica?. In Celestino Pérez & Rodríguez González, 2023, pp. 259-273.

Bénichou-Safar, Hélène (2005). *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*. Collection de l'Ecole française de Rome 342. París: École française de Rome.

Ben Jerbania, Imed, Ferjaoui, Ahmed, Peña, Victoria, Redissi, Taoufik, Jendoubi, Kaouther, Maddahi, Nesrine y Khalfalli, Walid (2020). Nouvelles fouilles dans le sanctuaire de Ba'l Hamon à Carthage. En Celestino Pérez & Rodriguez González, 2020, pp. 1141-1156.

Celestino Pérez, Sebastián & Rodríguez González, Esther (eds.) (2020). *Actas del IX congreso internacional de estudios fenicios y púnicos (Mérida, 22-26 octubre de 2018)*. MYTRA, 5. Mérida: Instituto de Arqueología, CSIC-Junta de Extremadura.

Celestino Pérez, Sebastián & Rodríguez González, Esther (eds.) (2023). *Tarteso. Nuevas fronteras. II Congreso Internacional*. MYTRA, 12. Mérida: Instituto de Arqueología, CSIC-Junta de Extremadura.

Celestino Pérez, Sebastián, Rodríguez González, Esther, Carranza Peco, Luis Miguel & Pulido González, Guiomar (2023). The Tartessian Building of Casas del Turuñuelo (Guareña, Badajoz, Spain): 2015-2022 Campaigns. *Madrider Mitteilungen*, 64, pp. 38-94.

D'Andrea, Bruno (2014). *I tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a.C. – II sec. d.C.). Studi archeologici*. Collezione di Studi Fenici, 45. Pisa y Roma: Fabrizio Serra.

Duday, Henri, Portat, Émilie & Ben Jerbania, Imed (2024). Du nouveau sur le tophet de Salammbô à Carthage. *Archéologia*, 628, pp. 52-57.

Iborra Eres, Mª Pilar, Albizuri, Silvia, Gutiérrez Rodríguez, Mario, Jiménez Fragoso, Joaquín, Lira Garrido, Jaime, Martín Cuervo, María, Martínez Sánchez, Rafael, Martínez Valle, Rafael, Mayoral Calzada, Ana Isabel, Nieto Espinet, Ariadna, Rodríguez González, Esther, Valenzuela-Lamas, Silvia & Celestino Pérez, Sebastián (2023). Mass Animal Sacrifice at Casas del Turuñuelo (Guareña, Spain). A Unique Tartessian (Iron Age) Site in the Southwest of the Iberian Peninsula. *PLoS ONE*, 18.11. DOI: 10.1371/journal.pone.0293654.

Mariotti, Emanuele & Tabolli, Jacopo (eds.) (2021). *Il santuario ritrovato. Nuovi scavi e ricerche al Bagno Grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno: Sillabe.

Mariotti, Emanuele, Salvi, Ada & Tabolli, Jacopo (eds.) (2023). *Il santuario ritrovato, 2. Dentro la vasca sacra. Rapporto preliminare di scavo al Bagno Grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno: Sillabe.

Reber, Karl (2023). *Das Heiligtum der Artemis Amarysia in Amarynthos. Die Grabungen 2017-2020*. Érétrie: ESAG.

# Espaces cultuels. Réflexions préliminaires sur le temple d'Artémis à Amarynthos (Eubée, 8ème-6ème siècles avant notre ère)

## Cult Spaces. Preliminary Thoughts on the Temple of Artemis at Amarynthos (Euboea, 8th-6th Centuries BCE)

**Samuel Verdan**
École suisse d'archéologie en Grèce, Université de Lausanne
samuel.verdan@unil.ch – https://orcid.org/0009-0006-8415-8009

**Tamara Saggini**
École suisse d'archéologie en Grèce, Université de Lausanne
tamara.saggini@esag.swiss – https://orcid.org/0009-0007-7587-465X

**Jérôme André**
École suisse d'archéologie en Grèce, Université de Lausanne
jerome.andre@unil.ch – https://orcid.org/0000-0001-8484-1250

**Olga Kyriazi**
Éphorie des Antiquités d'Eubée
olgakyriazi@gmail.com – https://orcid.org/0000-0002-4599-9159

**Thierry Theurillat**
École suisse d'archéologie en Grèce, Université de Lausanne
thierry.theurillat@unil.ch – https://orcid.org/0000-0002-7210-6360

https://doi.org/10.20318/arys.2025.9250 - *ARYS*, 23, 2025 [377-416] ISSN 1575-166x

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Samuel Verdan, Tamara Saggini, Jérôme André, Olga Kyriazi, Thierry Theurillat, "Espaces cultuels. Réflexions préliminaires sur le temple d'Artémis à Amarynthos (Eubée, 8ème-6ème siècles avant notre ère)", *ARYS*, 23 (2025), pp. 377-416.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.9250

Recepción: 24/11/2024 | Aceptación: 20/02/2025

## RÉSUMÉ

Le sanctuaire d'Artémis *Amarysia* à Amarynthos était le sanctuaire extra-urbain le plus important de l'ancienne cité d'Érétrie, sur l'île d'Eubée. L'emplacement précis du site n'a été identifié que récemment, et il fait depuis l'objet de vastes fouilles archéologiques, avec une attention particulière portée ces dernières années à la zone du temple. Une série de constructions s'y sont succédé, édifiées les unes sur les autres sur une longue période allant de la fin de l'Âge du Bronze à la fin de la période archaïque. Ce qui semble être le premier temple fut érigé à la fin du 8ème siècle avant notre ère et resta en usage pendant environ deux siècles. Ce bâtiment monumental était divisé en trois pièces, chacune abritant un ou plusieurs foyers/autels. L'article propose quelques réflexions préliminaires sur cette configuration architecturale spécifique et sur les installations associées, qui offrent des indices sur les activités ayant eu lieu à l'intérieur du temple. Bien que des preuves substantielles de sacrifices d'animaux aient été mises au jour, il n'est pas encore certain que les foyers/autels aient servi à des étapes successives d'un même sacrifice, ou à des rituels distincts effectués lors d'occasions différentes. Par ailleurs, la question de la fonction de la pièce arrière (possiblement un *adyton*) est également abordée. Le temple du 8ème siècle à Amarynthos constitue une étude de cas précieuse pour comprendre l'organisation de l'espace sacré et des pratiques rituelles à une époque où l'architecture religieuse était en pleine évolution en Grèce.

## MOTS CLÉS

Adyton; Amarynthos; Autel; Espace cultuel; Eubée; Grèce archaïque; Pratiques rituelles; Sacrifices; Temple.

## ABSTRACT

The Sanctuary of Artemis *Amarysia* at Amarynthos was the most prominent extra-urban sanctuary of the ancient city of Eretria, on the island of Euboea. The precise location of the site has only recently been identified, and it has since been the focus of extensive excavations, with particular attention given in recent years to the temple area. A series of edifices were constructed there atop one another over a long period spanning from the end of the Bronze Age to the end of the Archaic period. What appears to be the first temple was erected at the end of the 8th century BCE and remained in use for about two centuries. This monumental building was divided into three rooms, each housing one or more fireplaces/altars. The article offers some preliminary thoughts on these specific architectural layout and associated facilities, which offer insights into the activities that took place inside the temple. While substantial evidence for animal sacrifice has been uncovered, it is not yet clear whether the fireplaces/altars were used for successive stages of the same sacrifice, or for distinct rituals performed on separate occasions. Furthermore, the question of the function of the rear room – possibly an *adyton* – is also discussed. The 8th-century temple at Amarynthos provides a valuable case study for understanding the organisation of sacred space and ritual practices at a time when religious architecture was developing in Greece.

## KEYWORDS

Adyton; Altar; Amarynthos; Archaic Greece; Cult Space; Euboea; Ritual Practices; Sacrifices; Temple.

L'*Artémision* d'Amarynthos fut certainement le plus important sanctuaire extra-urbain de la cité antique d'Érétrie, sur l'île d'Eubée. Mentionné par les auteurs anciens, il a longtemps été cherché en vain par les archéologues, sur le terrain. Son emplacement a été repéré dans le courant des années 2000 seulement et il n'a été formellement identifié qu'en 2017, grâce à la découverte de nouvelles inscriptions *in situ*.[1] Ces dernières années, des fouilles de grande ampleur y ont été conduites.[2] L'espace sacré a été exploré sur une superficie de près de 5000 m$^2$. Des dizaines de bâtiments et d'aménagements divers y ont été mis au jour. Sur le site, les phases d'occupation s'échelonnent entre l'Âge du Bronze et l'époque médiévale. Pour l'archéologie grecque, et plus particulièrement pour la recherche sur les sanctuaires et les pratiques religieuses, il s'agit d'une découverte majeure.

Entre 2020 et 2024, l'accent a été mis sur la fouille du secteur du temple, situé au centre de l'espace sacré. À cet emplacement, les vestiges de plusieurs édifices successifs ont été dégagés. Les plus anciennes constructions connues à ce jour y remontent à la fin de l'Âge du Bronze. Elles sont recouvertes par un

* Les auteurs remercient Angeliki G. Simosi et Sylvian Fachard, qui dirigent les recherches à Amarynthos, et Bruno D'Andrea, Sara Giardino et Antonio Alvar Ezquerra d'avoir inclus Amarynthos dans leur cycle de conférences « *Nuevas perspectivas sobre las religiones mediterráneas del I milenio a.C.* », de même que les évaluateurs externes de la revue *ARYS*, pour leurs précieuses suggestions.

1. Sur l'histoire de la recherche et de la découverte, voir Fachard *et al.*, 2017 ; Knoepfler, 2018 ; Reber, 2023.

2. Fouilles conduites par l'École suisse d'archéologie en Grèce (et ses deux directeurs successifs, Karl Reber et Sylvian Fachard) et l'Éphorie des Antiquités d'Eubée (et les Éphores Amalia Karapaschalidou et Angeliki Simosi) ; voir les rapports dans la revue *Antike Kunst* (2007-2008, 2013-2024). Projet soutenu par le Fonds national suisse (FNS).

temple de taille imposante, érigé vers la fin du 8ème siècle avant notre ère.[3] À la fin du 6ème siècle, un nouveau temple y est construit, qui restera en usage au moins jusqu'à la fin de la période hellénistique. De ce dernier monument, seules les fondations et quelques restes épars d'élévation ont été conservés : les activités humaines postérieures à son abandon l'ont fait disparaître, avec tous les niveaux relevant de son utilisation. En revanche, les vestiges et les couches associés au temple précédent, en usage durant presque toute la période archaïque, étaient exceptionnellement bien préservés. L'équipe de fouille a ainsi pu reconnaître l'entier de son plan, dégager plusieurs aménagements et niveaux de sols à l'intérieur et récolter des milliers d'objets qui avaient été déposés dans le bâtiment, tout au long de son existence. Ces données matérielles particulièrement riches donnent à voir un ensemble de pratiques rituelles et différents groupes sociaux impliqués dans le culte, en congruence avec les sphères d'action d'Artémis.

L'analyse de ces découvertes récentes, qui implique de nombreux spécialistes, n'en est qu'à sa phase initiale. Il est encore trop tôt pour présenter les vestiges de manière détaillée et pour en proposer des interprétations abouties. Le temps est au questionnement et à l'élaboration d'hypothèses de travail. Les pages qui suivent reflètent cet état provisoire de la recherche. Nous avons choisi d'y concentrer notre attention sur le temple géométrique-archaïque, plus précisément sur son plan et ses aménagements intérieurs. La manière dont l'espace est agencé dans cet édifice pose en effet un certain nombre de questions quant à l'organisation et au déroulement des activités cultuelles. Il y a longtemps que les principales composantes des cultes grecs, leurs séquences et les espaces dans lesquels elles prennent place ont été identifiés, décrits et reconstitués, sur la base de sources écrites, d'images et de découvertes archéologiques aussi nombreuses que variées (et parfois divergentes).[4] Une propension de la recherche à donner une vision cohérente de ces pratiques a conduit à l'établissement de modèles généraux (du sacrifice animal, des systèmes votifs, etc.), qui constituent un cadre d'analyse utile, mais dont chaque cas concret s'écarte peu ou prou. Ainsi, toute découverte d'un nouveau sanctuaire, d'une nouvelle configuration religieuse, offre l'occasion d'observer les écarts qui existent entre, d'une part, des règles et des manières de faire partagées par l'ensemble des Grecs et, d'autre part, des spécificités propres à un lieu ou à une période, à des configurations divines,

3. Sauf mention contraire, toutes les dates indiquées sont avant notre ère.
4. Foisonnement documentaire dont le récent *Thesaurus Cultus et Rituum Antiquorum* (*ThesCRA*) cherche à rendre compte de manière organisée.

à une communauté donnée. C'est ce que nous chercherons à illustrer avec nos réflexions sur le temple géométrique-archaïque à Amarynthos.

Ce monument est d'autant plus intéressant qu'il remonte à une période marquée par un « boom de la construction » dans les sanctuaires et donc à une phase d'expérimentation de nouvelles formes du bâti.[5] Depuis un demi-siècle environ, la recherche s'intéresse de plus près à l'architecture religieuse de cette époque et l'état des connaissances a progressé, grâce à une attention accrue portée aux phases les plus anciennes dans une série de sanctuaires grecs.[6] Toutefois, le nombre d'édifices correctement fouillés, documentés, étudiés et publiés, pour lesquels on dispose non seulement d'un plan précis et plus ou moins complet, mais également d'informations concernant le matériel (artefacts et écofacts) en relation avec les espaces et les aménagements intérieurs et extérieurs, reste encore limité. Les découvertes récentes effectuées à Amarynthos n'en ont que plus d'intérêt.

Le temple présenté ici peut être considéré sous de nombreux angles. Dans le présent article, notre attention se porte principalement sur le bâti. Il y sera cependant peu question d'architecture à proprement parler. L'objectif est d'explorer le rapport entre l'organisation de l'espace et les pratiques cultuelles, afin de proposer une réflexion qui puisse rejoindre des problématiques propres à l'histoire de la religion grecque.

## 1. L'*Artémision* d'Amarynthos. Bref survol historique et topographique

Avant d'en venir au temple archaïque, il convient de situer le sanctuaire d'Amarynthos dans son contexte et de présenter très brièvement ce que les fouilles récentes ont révélé du site. Aux époques historiques, Érétrie est l'une des deux principales cités d'Eubée, avec sa voisine Chalcis.[7] Au sein de son panthéon, deux divinités semblent occuper une place prépondérante : Apollon *Daphnéphoros*, honoré dans un sanctuaire situé dans le centre urbain de la cité, et Artémis *Amarysia*, qui réside hors

5. Multiplication des sanctuaires et des édifices : Coldstream, 1977, pp. 300-310 ; Snodgrass, 1981, pp. 58-62 ; Polignac, 1984 [1995], pp. 32-36. Développement de l'architecture religieuse : Mazarakis Ainian, 2016 ; Pierattini, 2022 (spécialement pp. 56-86).

6. Le meilleur exemple étant le site de Kalapodi (Felsch 1996 ; Felsch 2007 ; Niemeier 2016). Voir aussi, entre autres, les sanctuaires d'Apollon à Thermos (Papapostolou, 2012) et à Érétrie (Verdan, 2013) ; plusieurs sanctuaires des Cyclades (Mazarakis Ainian, 2017), donc celui d'Hyria à Naxos (Simantoni-Bournia, 2021) ; l'Héraion de Samos (Walter, Clemente & Niemeier, 2019), l'*Artémision* d'Éphèse (Kerschner, 2017 ; Kerschner, 2020) ; le sanctuaire de Kommos en Crète (Shaw & Shaw, 2000).

7. Bref survol de l'histoire de la cité dans Ducrey *et al.*, 2004, pp. 17-53. Récente synthèse sur Chalcis et Érétrie à l'époque archaïque dans Fachard & Verdan, 2024.

les murs, à plus de 10 km de la ville. L'importance accordée aux deux enfants de Léto par les Érétriens se déduit notamment de plusieurs documents épigraphiques. Leurs sanctuaires respectifs servent de lieu d'affichage pour les actes officiels de la cité. D'après le géographe Strabon (X 1, 10), une stèle exposée à Amarynthos décrivait la composition d'une imposante procession reliant Érétrie à l'*Artémision* : 3000 hoplites, 600 cavaliers et 60 chars. Parmi les inscriptions se rapportant au sanctuaire d'Artémis, celle qui porte sur l'organisation des fêtes en l'honneur de la déesse (la « loi sur les *Artémisia* ») est particulièrement riche en informations. Elle permet entre autres d'avancer qu'Artémis a joué un rôle déterminant dans le règlement d'un conflit interne à la cité, dans la seconde moitié du 4ème siècle.[8] Le culte rendu à Artémis *Amarysia* ne concerne pas seulement les Érétriens. Plusieurs sources indiquent que les autres cités eubéennes y participent, faisant d'Amarynthos un lieu de rencontre pour les différentes communautés de l'île. Ce culte a par ailleurs été « exporté » en Attique voisine.[9]

Apollon est au cœur de la ville. Son sanctuaire, voisin de l'agora dès la période archaïque, est pourvu d'un temple monumental dès le 8ème siècle, c'est-à-dire dès l'émergence de l'agglomération qui deviendra rapidement le centre urbain de la cité.[10] L'*Artémision*, quant à lui, succède à un important site d'habitat de l'Âge du Bronze.[11] À la période préhistorique, Amarynthos pourrait même constituer le principal pôle de l'occupation humaine dans la plaine érétrienne. La situation se modifie avec l'essor d'Érétrie au 8ème siècle, mais le passé du site est sûrement un facteur expliquant le développement du sanctuaire à cet endroit, à la même époque.[12]

Amarynthos est situé aux confins orientaux de la plaine dont Érétrie occupe l'extrémité occidentale. L'habitat préhistorique se trouve sur une petite éminence surplombant la mer, actuellement nommée *Paléoekklisies*, en raison des chapelles qui s'y dressent (Fig. 1b). Le sanctuaire se développe au pied de cette colline, qui marque ainsi sa limite orientale. L'espace sacré jouxte le rivage du côté sud et le delta d'un cours d'eau du côté ouest. Les plus anciens vestiges découverts à ce jour sur le site appartiennent à l'habitat préhistorique et se trouvent à flanc de colline.[13] Dans la

8. Knoepfler, 1997, pp. 376-377 ; Knoepfler, 2018, pp. 888-893.
9. Knoepfler, 1988, pp. 391-392 ; Knoepfler, 2018, pp. 884-885 ; Bultrighini, 2024.
10. Verdan, 2013.
11. Krapf, 2011 ; Verdan *et al.*, 2020, pp. 77-80.
12. Voir les réflexions proposées dans Verdan *et al.*, 2020, pp. 95-99.
13. *Antike Kunst*, 65, 2022, pp. 128-130 ; *Antike Kunst*, 66, 2023, pp. 93-95 ; *Antike Kunst*, 67, 2024, pp. 95-97.

plaine, des sondages profonds ont permis d'observer des successions de niveaux et de structures s'échelonnant de la fin de l'époque mycénienne (12ème-11ème siècles) à la fin de la période géométrique (8ème siècle).[14] Sur le site, si l'on excepte quelques fragments de figurines en terre cuite mycéniennes, les premières traces relevant sans équivoque de gestes accomplis à des fins religieuses datent du 8ème siècle. Il s'agit notamment d'un ensemble de figurines d'animaux en bronze et de fragments de vases miniatures à vocation rituelle.[15] Plus encore que ce matériel, c'est l'édification d'un bâtiment monumental (Fig. 1a, 14), vers la fin du siècle, qui rend parfaitement évidente à nos yeux l'apparition du sanctuaire. En réalité, des petits objets présents dans les remblais de construction indiquent que des gestes cultuels ont été accomplis avant que le temple ne soit érigé. L'analyse des données de fouille permettra, souhaitons-le, de préciser la durée de cette phase « pré-temple », la nature des activités religieuses et le cadre spatial dans lequel elles se déroulaient. Le temple érigé à la fin du 8ème siècle, qui sera présenté de manière plus détaillée dans les pages qui suivent, reste en usage pendant près de deux siècles. Il est détruit par le feu durant le troisième quart du 6ème siècle, provisoirement réaménagé, puis remplacé par un nouveau monument (6), à la fin du 6ème siècle. Pour l'époque archaïque, on connaît également un bâtiment qui marque la limite orientale du sanctuaire (3) ; il permet l'accès à l'aire sacrée par des entrées aménagées à ses deux extrémités. À partir du début de l'époque classique, on assiste à une monumentalisation de l'espace du sanctuaire, avec la construction d'un portique au nord (5), qui reprend certainement des limites plus anciennes, et de plusieurs petits édifices (2, 7-8, 12-13, 16) qui prennent place autour d'une vaste cour quadrangulaire, au centre de laquelle se dressent le temple (6) et un grand autel (11). Au tournant des époques classique et hellénistique, une stoa est ajoutée du côté est (1). C'est la plus imposante réalisation architecturale actuellement connue dans l'*Artémision*. À la fin du 2ème siècle, le sanctuaire s'étend davantage encore vers l'est, avec l'aménagement d'une cour au bas de la colline (4). La plupart des constructions susmentionnées coexistent probablement jusqu'au début du 1er siècle, période à laquelle le sanctuaire semble subir

14. Dans le secteur est, directement au pied de la colline : Verdan *et al.* 2020, pp. 80-84 ; *Antike Kunst*, 62, 2019, pp. 145-147 ; *Antike Kunst*, 66, 2023, pp. 96 et 99, fig. 8 ; *Antike Kunst*, 67, 2024, p. 100. La vocation de cette zone (habitat plutôt que partie du sanctuaire ?) n'est pas encore déterminée avec certitude. Pour les vestiges sous le temple, voir Fig. 2a (15, 18).

15. Figurines : *Antike Kunst*, 67, 2024, pl. 12, I. Hydrisques : Verdan *et al.*, 2020, p. 109, pl. 6, nº 63-68 (en particulier nº 64).

d'importantes destructions.[16] Il reste cependant en activité jusqu'à la fin du 3ème siècle de notre ère au moins, comme en témoignent les trouvailles issues d'un puits aménagé à des fins rituelles (10).[17]

## 2. Le temple géométrique-archaïque (édifice 14)

De toutes les constructions du sanctuaire dégagées lors des fouilles récentes, le temple (Fig. 2a-b) est celui qui a livré le plus riche ensemble de données, si l'on additionne les éléments relevant du bâti (fondations, trous de poteaux, sols), les aménagements intérieurs (voir ci-dessous), les couches d'occupation et le matériel. Cela s'explique par l'histoire de cet édifice, par l'état de préservation des vestiges, protégés par les remblais de construction du temple postérieur (6), de même que par la priorité accordée au dégagement du bâtiment, suite à l'apparition d'une dense concentration d'offrandes, en 2020.[18] Le traitement des données est en cours. À ce stade de l'étude, il serait prématuré de vouloir donner un aperçu général du matériel récolté et de sa répartition à l'intérieur du temple. L'attribution de certains aménagements et objets à des étapes précises de l'histoire du bâtiment reste incertaine. En revanche, il est déjà possible de tracer les grandes lignes de l'histoire du temple et d'entamer une réflexion sur la fonction de ses espaces, en se basant sur son plan.

Précisons la séquence déjà mentionnée plus haut. Des ensembles de céramique datant du Géométrique Récent indiquent que le temple est érigé à la fin du 8ème siècle. Le plan et les techniques de construction sont usuels pour l'époque : les murs sont en terre crue sur solins de pierre sèche ; la toiture est en matériau organique, chaume ou roseau, si l'on en croit la forme absidale du plan.[19] Dans le courant de la période archaïque, il est possible qu'une partie du bâtiment soit dotée d'une couverture de tuile.[20] Par endroits, il existe en outre des signes de réaménagement des niveaux de sol. Vers la fin du troisième quart du 6ème siècle, l'édifice est détruit par un incendie. Suite à cela, l'espace est réaménagé par l'adjonction de

16. Reber, 2023, pp. 27-28.
17. *Antike Kunst*, 61, 2018, pp. 133-135 ; Krapf & Reber, 2018, pp. 874-875.
18. *Antike Kunst*, 64, 2021, pp. 148-150.
19. Pour le rapport entre abside et toiture en matériau organique, voir Pierattini, 2022, pp. 136-138.
20. Des tuiles laconiennes, dont des fragments ont été retrouvés dans des niveaux antérieurs au dernier quart du 6ème siècle, auraient notamment pu couvrir le porche. Nous remercions Philip Sapirstein (University of Toronto), responsable de l'étude des tuiles mises au jour à Amarynthos, de nous avoir fait part de cette hypothèse.

murs en briques crues posés à même le sol ; cette particularité laisse à penser qu'ils ne sont pas conçus pour durer.[21] La nouvelle construction qui en résulte est plus étroite, mais presque aussi longue que le temple initial et elle en préserve le plan. Au moment du démantèlement de cette construction, un grand nombre d'offrandes y sont accumulées. La cohérence de cet ensemble d'objets fait penser à un dépôt ponctuel, peut-être effectué pour marquer la transition entre cet espace sacré et le suivant.[22] L'entier du bâtiment, avec ce qu'il contient, disparaît ensuite sous les fondations et les remblais du nouveau temple.

Le temple 14 à Amarynthos compte parmi les plus grands édifices à vocation religieuse construits entre la fin du 8ème et le début du 7ème siècle (Fig. 3). Avec son porche oriental, il mesure 34 m de long, pour une largeur oscillant entre 8,5 et 9,5 m. Ses dimensions dépassent celles de l'*Hekatompedos* I de l'Héraion de Samos, qui présente par ailleurs un plan très différent.[23] Par sa taille et par sa forme, il est très similaire au temple d'Artémis Aontia à Ano Mazaraki, en Achaïe, qui date des alentours de 700.[24] Contextuellement parlant, il trouve son parallèle le plus proche dans le temple géométrique d'Apollon *Daphnéphoros*, à Érétrie.[25] Les deux édifices, situés à moins de 12 km l'un de l'autre, sont construits à la même période, par des personnes appartenant à une même communauté (socioculturelle, sinon politique), dans des sanctuaires intégrés dans un même système religieux régional. La comparaison terme à terme des cultes rendus, à haute époque, à Apollon *Daphnéphoros* et Artémis *Amarysia* constitue un volet de l'étude en cours. Ici, nous relevons un trait qui distingue les temples géométriques des deux divinités : celui d'Apollon est dépourvu de partition interne,[26] tandis que celui d'Artémis présente un plan tripartite.

Cette comparaison fait ressortir les spécificités de l'édifice 14 à Amarynthos (Fig. 2), qu'il est temps de décrire plus précisément. D'orientation est-ouest, le

21. Pour être solide et durable, une élévation en brique crue doit être isolée de l'humidité du sol et des eaux de ruissellement ; pour cela, elle est généralement posée sur un solin en pierre sèche ou maçonné.
22. Dépôt de clôture plutôt que de fondation ? Sur le premier type de dépôt, moins étudié que le second, voir Pakkanen, 2015, pp. 36-37 ; Parisi, 2017, pp. 544-549.
23. Walter, Clemente & Niemeier, 2019, pp. 69-89. Mise au point sur la datation du bâtiment : Niemeier, 2021.
24. Petropoulos, 2002 ; Pierattini, 2022, pp. 72-73 et 97-98.
25. Verdan, 2013, I, pp. 57-58 et 162-163.
26. Suite à la découverte du temple à Amarynthos, la documentation de la fouille du temple d'Apollon à Érétrie a été réexaminée, dans le cas où les indices d'une éventuelle partition interne seraient passés inaperçus en première analyse. Cet examen n'a pas apporté de nouveaux résultats.

temple s'ouvre vers l'est. Son entrée, de ce côté, est pourvue d'un porche dont la forme arrondie est dessinée par quatre blocs de pierre servant de bases à des supports verticaux. Le bâtiment comprend trois parties séparées par des murs :

La partie orientale (A) est la plus spacieuse (long. 14 m, superficie de plus de 100 m$^2$). Deux éléments indiquent qu'elle est entièrement ouverte sur l'extérieur :[27] 1) l'absence de trace d'un mur de fermeture ; 2) des couches d'alluvions apportées à l'intérieur par des inondations répétées. Dans l'axe central du bâtiment, cette partie comprend un massif construit en pierre sèche, en forme de fer à cheval (St200 : Fig. 4). Le sommet de cette structure, dont la hauteur initiale avoisine les 70 cm, présente les traces d'une exposition à de fortes chaleurs. Les couches alentours, très cendreuses, contiennent des ossements calcinés et des particules de bronze fondu. Le feu allumé sur ce massif servait sans aucun doute à consumer des parts d'animaux et des petits objets, un point sur lequel nous reviendrons par la suite.

La pièce centrale (B), de moindre taille que la précédente (long. 10 m, 80 m$^2$), en est séparée par un mur comprenant probablement deux ouvertures, ménagées de part et d'autre de l'axe central. Le sol s'y trouvant 15 à 20 cm plus haut que dans A, il fallait sans doute franchir une marche pour passer d'une pièce à l'autre.[28] Plusieurs bases en pierre sèche de forme quadrangulaire ont été mises au jour dans B (St315, St323, St324 : Fig. 5). Des traces de feu visibles sur certains blocs (en particulier sur St324) et les couches cendreuses accumulées alentour suggèrent que ces structures ont une fonction similaire à celle de la partie orientale. En revanche, elles sont plus basses (20-35 cm). Sur le plan, tout le centre de la pièce est occupé, pour ne pas dire encombré, par ces bases, mais il est probable qu'elles appartiennent à des phases différentes : St323, située exactement dans l'axe central du bâtiment, semble être la plus ancienne ; St324, qui vient englober St315, pourrait dater du réaménagement de l'édifice consécutif à l'incendie.[29]

La pièce arrière (C) correspond plus ou moins à la terminaison absidale du temple, un agencement bien attesté dans l'architecture de la période géométrique.[30] En comparaison des deux autres, cette pièce peut sembler petite (long. 6 m, 35 m$^2$) ;

27. Et cependant couverte d'une toiture (voir ci-après).
28. La différence de niveau s'explique par la présence des vestiges mycéniens (Ed15) sous la pièce B.
29. À cet endroit, la construction du temple de la fin du 6ème siècle (6) a occasionné de nombreuses perturbations. Les relations entre les différentes bases (incomplètement conservées) sont difficiles à établir.
30. Relevé dans Pierattini, 2022, p. 89 ; voir les exemples réunis dans Mazarakis Ainian, 1997 (tables III, VI et VIII).

sa superficie équivaut néanmoins à celle des bâtiments de petit module courants à l'époque.[31] Deux aménagements principaux y ont été dégagés : au sud-ouest, une base (St377 : Fig. 6) comparable à celles de la partie centrale, dans sa forme comme dans sa fonction (couche cendreuse contenant une grande quantité d'ossements animaux, à proximité et au-dessus) ; à l'est, une sorte de plateforme délimitée par un muret (St412), de fonction indéterminée (marche, podium, base, banquette ?).

## 3. Monumentalité

Le caractère monumental de l'édifice 14 est indéniable. Par sa longueur, il pourrait prétendre au titre d'*hécatompédon* (« long de 100 pieds »), que les archéologues ont attribué à plusieurs constructions datant approximativement de la même période : l'*Hekapompedos* I de l'*Héraion* de Samos, les temples successifs dédiés à Apollon *Daphnéphoros* à Érétrie (8ème et 7ème siècles) et celui d'Ano Mazaraki en Achaïe.[32] S'il est tentant d'imaginer que les constructeurs ont précisément fixé la longueur de ces édifices, il reste difficile de le prouver. Où prendre les mesures ? À quel pied les rapporter, puisqu'on ignore tout des systèmes métrologiques en usage à haute époque ?[33] L'exemple d'Érétrie et d'Amarynthos illustre bien le problème : trois constructions, proches dans le temps et dans l'espace, ont des dimensions similaires, mais non identiques (Fig. 3). D'un autre côté, est-ce une pure coïncidence si plusieurs des plus anciens temples monumentaux de Grèce, dans différentes régions, ont une longueur avoisinant les 35 mètres ?[34] La question est ouverte.

Indépendamment de cette question très spécifique, il est évident que l'allongement du plan constitue le principe le plus aisé à mettre en œuvre pour conférer un caractère monumental à un édifice, sans que cela implique le recours à de nouvelles

31. Petits édifices ovales et absidaux dans le sanctuaire d'Apollon à Érétrie : superficies comprises entre 25 et 40 $m^2$ (Verdan, 2013, II, p. 45). Estimation des superficies minimales des édifices géométriques à Amarynthos : édifice 9 = 25 $m^2$ ; édifice 17 = 15 $m^2$.

32. *Hekatompedos* I de Samos : Walter, Clemente & Niemeier, 2019, p. 74 et n. 629 (longueur totale 33,68 m). Érétrie 8ème : Verdan, 2013, I, pp. 162-163 (longueur d'environ 35 m). Érétrie 7ème : Auberson, 1968, pp. 13-15 (longueur calculée à l'axe des murs : 34 m). Ano Mazaraki : Petropoulos, 2002, p. 155 (longueur 34,4 m, péristase inclue).

33. Plusieurs auteurs ont exprimé des réserves quant à l'emploi du terme *hécatompédon*, relevant qu'il apparaît davantage dans la littérature scientifique actuelle que dans les sources anciennes : Tölle-Kastenbein, 1993, pp. 43-47 ; Hellmann, 2006, pp. 69-71 ; Pierattini, 2022, p. 59.

34. Le *Nordtempel* de Kalapodi (fin du 8ème siècle, voir Fig. 3), avec sa longueur minimale de 29 m, peut être ajouté à la liste (Niemeier, 2016, pp. 15-16).

techniques de construction. Significativement, la largeur des temples susmentionnés n'augmente pas en proportion, une limite étant imposée par les portées latérales que les charpentes de l'époque pouvaient couvrir. Relevons toutefois que tout élargissement, même limité, avait une incidence non négligeable sur l'aspect général du bâtiment, puisque la hauteur de ce dernier augmentait en conséquence. En effet, pour qu'une couverture en matériau organique, chaume ou roseau, soit efficace, la pente du toit doit avoisiner les 45°, au minimum. Pour l'édifice 14 dans son premier état, par exemple, cela implique une toiture haute de 4 à 5 m, c'est-à-dire certainement plus élevée que les murs eux-mêmes.[35] Avec ce type d'architecture, le toit constitue donc la partie la plus visible et la plus impressionnante du bâtiment, comme l'a souligné Alessandro Pierattini.[36] L'effet visuel était fort, non seulement à l'extérieur, mais également à l'intérieur, si le regard y portait jusqu'au faîte du toit.[37]

Les raisons pour lesquelles les premiers temples monumentaux font leur apparition entre la fin de la période géométrique et le début de la période archaïque ont donné lieu à de nombreuses conjectures. L'une des explications avancées invoque la nature des rites et la taille de l'assemblée qui y participe : à l'origine, il y aurait des cérémonies religieuses réunissant de petits groupes (une élite) à l'intérieur de petits édifices, employés à cet effet de manière permanente ou ponctuelle ; dans des communautés connaissant une croissance démographique et expérimentant de nouvelles formes de rapports sociopolitiques plus « isonomiques », l'accès à ces cérémonies s'ouvrirait à une part plus large de la population, ce qui nécessiterait la construction d'édifices plus vastes.[38] Cette explication, peut-être valable dans un certain nombre de cas (encore que la présence de larges assemblées à l'intérieur des temples reste à prouver), est plus difficilement compatible avec la configuration observée à Amarynthos. L'édifice 14, en effet, ne se présente pas comme une grande halle, puisqu'il est divisé en plusieurs parties. À notre avis, sa taille répond d'abord aux exigences du culte, à une volonté de réunir différentes activités religieuses sous un même toit, plus qu'à l'élargissement du groupe impliqué dans les cérémonies. La

35. La résistance des poteaux centraux, d'un diamètre relativement restreint, imposent une limite à la hauteur totale de l'édifice. Pour une discussion de ce problème à propos de l'édifice de Toumba à Lefkandi, voir Herdt, 2015, pp. 206-211 ; Wilson Jones & Herdt, 2022, pp. 192-199.
36. Pierattini, 2022, pp. 171-174.
37. L'existence d'un plafond, installé à la hauteur du sommet des murs (cf. reconstitution de l'édifice de Toumba à Lefkandi par Jim J. Coulton : Herdt, 2015, p. 204) est peu vraisemblable, au vu des structures de combustion présentes dans chaque pièce (voir ci-dessous).
38. Mazarakis Ainian, 1997, pp. 390-391 ; Reber, 2009 ; Verdan, 2013, I, pp. 201-202.

place disponible dans chaque pièce détermine le nombre de personnes qui peuvent s'y tenir en même temps, paramètre à prendre en compte dans la réflexion sur la fonction des espaces. Cependant, estimer les capacités d'un bâtiment est un exercice hasardeux, tant il y a d'incertitudes quant aux variables de l'équation. D'abord, le calcul ne saurait être basé sur la surface totale telle que mesurable sur le plan : en plus des aménagements intérieurs en dur, dont les vestiges se retrouvent à la fouille, des éléments d'ameublement en matériaux périssables (tables, étagères) et des accumulations d'objets pouvaient occuper une place non négligeable ; quant à certains « périmètres sensibles », par exemple autour d'un autel ou d'une image de culte, ils restaient peut-être inaccessibles. Suivant les cas, l'espace disponible pour qu'une assemblée s'y tienne, debout ou assis, pouvait donc être inférieur d'un tiers, voire de moitié, à la surface totale. Ensuite, la capacité dépend de la densité et de la disposition des personnes (en cercle, en rangs, en foule serrée). Pour donner un ordre de grandeur, nous évaluons les capacités maximales des pièces du temple 14 comme suit : A = 360 personnes debout ; B = 270 personnes debout, ou une quarantaine assises le long des murs ; C = une vingtaine de personnes assises dans l'abside.[39] Ces chiffres restent éminemment hypothétiques. Ils ont comme principal but de susciter la réflexion et la discussion. Soulignons enfin que la taille des espaces ne conditionne pas forcément le degré de participation aux rites ni l'accès, libre ou restreint, aux pièces : il est possible qu'il y ait une circulation à l'intérieur du temple, ou que des groupes s'y réunissent à tour de rôle. Bien entendu, il ne s'agit pas ici de nier que le développement du sanctuaire et l'érection d'un temple monumental soit le fait d'une communauté élargie, mais d'envisager que la taille croissante des édifices sacrés puisse répondre à diverses motivations.

## 4. Fonction des espaces (1). Foyers/autels et sacrifices animaux

Bien que le plan composé de l'édifice 14 soit particulier, si on le compare à celui d'autres grands temples construits entre la fin de la période géométrique et le début de la période archaïque,[40] il n'est pas totalement inattendu. Relevons, d'une part, qu'il se retrouve dans l'architecture domestique de la période, où il arrive que

39. Pour la capacité « debout », le calcul est basé sur une estimation de la surface disponible dans les pièces A (60 $m^2$) et B (45 $m^2$) et une densité maximale de 6 personnes au $m^2$ (foule serrée).

40. Pierattini, 2022, p. 89 : « *Regardless of a temple's size, interior space, in most cases, featured little or no articulation* ». À une période plus ancienne, voir en revanche le plan tripartite du *Megaron B* à Thermos (11ème-8ème siècles) : Papapostolou, 2012, pp. 54-56 et 61-64.

des bâtiments, lorsqu'ils dépassent la taille d'une unité d'habitat monocellulaire, comprennent plusieurs pièces.[41] Cette organisation de l'espace domestique peut avoir inspiré les concepteurs du temple, sans qu'il faille nécessairement expliquer cela par des liens de filiation très étroits, tels ceux qu'Alexandros Mazarakis Ainian reconstruit dans son modèle « *from rulers' dwellings to temple* ».[42] D'autre part, dès la période archaïque, les exemples de temples composés de plusieurs parties (*pronaos* et *naos*, opisthodome, *adyton*) ne manquent pas. Toutes ces comparaisons sont utiles, mais aucune ne peut fournir, *a priori*, les clés pour comprendre la, ou plutôt les fonctions de l'édifice 14. Ce dernier doit d'abord être discuté et interprété pour lui-même. Fort heureusement, les données ne manquent pas pour ce faire.

L'un des principaux traits qui caractérisent l'aménagement du bâtiment est la présence, dans chacune des parties, de « structures de combustion ».[43] Il n'est pas rare que de telles structures se trouvent à l'intérieur d'édifices à vocation religieuse. Ce cas de figure, reconnu de longue date, a donné lieu à diverses théories et de récents travaux lui ont été consacrés.[44] Pour notre propos, peu importe que le « temple à foyers » soit ou non un dérivé du mégaron mycénien, de la maison du chef ou d'une salle de banquet aristocratique, qu'il évoque le foyer domestique ou représente celui de la cité ; de même, la distinction entre « temple » et « *hestiatorion* » ne nous concerne pas véritablement ici.[45] Notre objectif est d'abord de déterminer à quoi servait chaque structure de combustion à l'intérieur de l'édifice 14.

Dans les recherches récentes consacrées à ce sujet, c'est l'apport de l'archéozoologie qui a le plus contribué à faire progresser le débat. On peut notamment se référer à un article de Gunnel Ekroth, qui passe en revue les données ostéologiques associées à des foyers intérieurs.[46] Bien que les informations disponibles

41. Parmi les exemples réunis par Mazarakis Ainian, voir notamment ceux de Nichoria : Mazarakis Ainian, 1997, fig. 257-270.
42. Mazarakis Ainian, 1997.
43. C'est l'expression la plus neutre possible. Les termes plus spécifiques (foyer et autel), auxquels nous avons ponctuellement recours, sont plus délicats à employer, du fait de leur charge sémantique se rapportant à la fonction des structures. Pour rendre compte des incertitudes subsistant dans l'interprétation, nous parlons aussi de « foyer/autel ». Nous laissons par ailleurs de côté le vocabulaire grec (*bômos*, *pyra*, *eschara*, *hestia*, *thumelè*) dont l'emploi relève d'une approche plus linguistique qu'archéologique. Sur ces questions terminologiques, voir Lamaze, 2021a, pp. 3-4 ; Rivière, 2021, pp. 72-75.
44. Lamaze & Bastide, 2021.
45. Résumé et discussion critique de ces théories dans Lamaze, 2021b.
46. Ekroth, 2021.

soient très limitées, elles permettent de faire des observations intéressantes. À ce jour, la présence d'assemblages osseux caractéristiques du sacrifice « de type *thusia* », comprenant la combustion de parts animales sélectionnées pour la divinité sur le feu de l'autel, n'a pas encore été reconnue (ou signalée) à l'intérieur de bâtiments.[47] Ekroth suggère donc que les foyers en question servaient à d'autres usages : à cuire des aliments consommés à l'intérieur (par un petit groupe de personnes privilégiées), à consumer des portions de nourriture offertes à la divinité (en une forme de théoxénie) et, accessoirement, à détruire par le feu les reliefs des repas pris sur place, par mesure d'hygiène.[48]

Pour Amarynthos, on ne dispose que d'observations préliminaires sur le matériel ostéologique,[49] mais un fait est assuré : dans toutes les pièces de l'édifice 14, les assemblages contiennent une proportion élevée d'ossements calcinés d'animaux de taille moyenne (caprinés), avec plus de 50% d'os longs (fémurs, humérus, etc.), parties de l'animal sélectionnées pour être brûlées sur l'autel.[50] C'est une signature qui ne trompe pas : des pratiques sacrificielles « de type *thusia* » avaient cours à ces emplacements. Ici, il y a donc divergence par rapport aux quelques exemples réunis par Ekroth. Le cas d'Amarynthos montre que le sacrifice « traditionnel », à tout le moins l'une de ses principales étapes, peut prendre place à l'intérieur du temple.[51] Est-ce une exception ? Seules la découverte, l'étude et la publication de nouveaux corpus permettront de le savoir. En tous les cas, l'édifice 14 se distingue par le fait qu'il abrite plusieurs structures de combustion servant, entre autres, au traitement de parts de viande et d'ossements. Comment interpréter cette multiplication de foyers/autels ?

47. Ekroth, 2021, pp. 16-22. Cas évoqués : Dréros et Prinias en Crète, Hyria de Naxos, Kalapodi, Thasos (*Hérakleion* et sanctuaire d'Aliki). Données probantes pour Azoria et Kommos en Crète, *Hérakleion* de Thasos. Pour une description « technique » du sacrifice grec de type *thusia* et des restes osseux qui en résultent, voir notamment Ekroth, 2007a ; Ekroth, 2009 ; Ekroth, 2017.

48. Ekroth, 2021, pp. 24-31.

49. Étude en cours par l'archéozoologue Angelos Gkotsinas, que nous remercions pour les précieuses informations qu'il nous a fournies.

50. Les sédiments associés aux structures de combustion ont été tamisés, traitement indispensable pour récupérer des fragments osseux rendus fragiles par la calcination et obtenir ainsi un échantillon représentatif.

51. Faut-il considérer que la pièce A fait partie de « l'intérieur » du temple 14 à proprement parler, ou qu'elle constitue un espace transitoire, davantage en lien avec l'extérieur ? La question mérite de rester ouverte pour l'instant. Quoi qu'il en soit, le matériel osseux calciné typique de la *thusia* se trouve également dans les pièces B et C.

En attendant les résultats définitifs de l'analyse archéozoologique et de l'étude des autres catégories de matériel, l'observation des vestiges sert de base à la réflexion.

S'il existe une parenté fonctionnelle entre ces structures de combustion, il faut également relever ce qui les distingue, elles et les espaces qui les contiennent. Commençons par les espaces, en reprenant quelques éléments exposés plus haut. La partie orientale du temple est la plus vaste et ne contient apparemment pas d'autre structure que le foyer/autel, mis à part deux gros blocs disposés à proximité, contre le mur sud du bâtiment (St302). Elle est largement ouverte sur l'extérieur. Elle ne semble pas avoir abrité une accumulation d'offrandes, à en croire le nombre limité d'objets récoltés dans ce périmètre. Les pièces centrale et arrière, de taille plus restreinte et vraisemblablement sans accès direct vers l'extérieur, semblent en revanche avoir servi à l'exposition et à l'entreposage d'offrandes et d'ustensiles cultuels.[52] Les structures de combustion, quant à elles, se distinguent par leur taille, leur forme[53] et surtout par leur hauteur : l'une est élevée (St200 : Fig. 4), tandis que les autres sont basses (St315, St323, St324, St377 : Figs. 5-6). Ce dernier trait morphologique est tout spécialement à mettre en relation avec la fonction de ces aménagements. Il ne s'agit pas d'entrer ici dans des considérations théoriques sur une éventuelle (et problématique) répartition entre autels bas, dédiés à des puissances chthoniennes, et autels hauts, servant au culte des divinités olympiennes.[54] Pour l'instant, il suffit de relever que ces différences de hauteur ont une incidence sur la visibilité des structures et, très pratiquement, sur la posture et les gestes des personnes qui officient autour.

Ces observations nous conduisent à proposer quelques éléments d'interprétation. La partie orientale du temple nous semble pourvue d'un véritable autel,

52. Les objets trouvés dans les différentes parties de l'édifice ne correspondent pas à l'ensemble du matériel qui y était originellement entreposé, puisque des opérations de nettoyage, de rangement, d'évacuation et de re-déposition des offrandes ont eu lieu tout au long de l'existence du temple et au moment de son abandon. Les hypothèses avancées ici, de manière tout à fait provisoire, se fondent sur le matériel incorporé dans des remblais, incrusté dans des niveaux de sols ou « abandonné » dans des couches d'occupation, de même que sur l'emplacement choisi pour l'important dépôt d'offrandes qui marque la fin de l'utilisation de l'édifice 14 (*Antike Kunst*, 64, 2021, pp. 148-150 ; *Antike Kunst*, 65, 2022, pp. 132-133 ; *Antike Kunst*, 66, 2023, pp. 95-96).

53. Au passage, relevons la forme inhabituelle de St200, qui n'est toutefois pas sans parallèles (*Antike Kunst*, 65, 2022, p. 131, n. 19).

54. Sur la distinction délicate entre divinités olympiennes et chthoniennes, voir Schlesier, 1992 ; Scullion, 1994 ; Hägg & Alroth, 2005 (critique dans Ekroth, 2007b, pp. 387-392). Sur le rapport entre rites et structures, voir Ekroth, 2001; 2002; 2022.

auprès duquel des animaux sont conduits pour le sacrifice, puis égorgés et dépecés sur place,[55] avant que des parts réservées aux dieux ne soient brûlées dans le feu allumé sur la structure. La configuration des lieux (porche et pièce ouverte sur l'extérieur) permet de faire entrer des têtes de bétail sans encombre. Le sang et les humeurs résultant de la mise à mort et du dépeçage peuvent être rincés à grande eau. Il serait même plausible d'y voir l'une des raisons pour lesquelles l'entrée du temple était dépourvue de mur de fermeture : laisser une partie de l'édifice être inondée, lors de crues saisonnières générées par des pluies torrentielles, était une manière de la maintenir salubre. Le cas des pièces centrale et arrière, de taille plus limitée, apparemment sans accès direct depuis l'extérieur, est différent. Des animaux y ont peut-être été sacrifiés,[56] mais il est également vraisemblable que les structures de combustion y aient servi à traiter des parts animales provenant d'ailleurs (de la pièce orientale ou de l'extérieur du temple), qu'elles aient été destinées à être offertes aux divinités, ou réparties entre les humains : relativement basses, ces plateformes pouvaient servir de foyers pour la cuisson des viandes et donc la préparation de repas rituels, pris sur place en comité restreint et/ou distribués à une communauté plus large, pour être consommés ailleurs.

Au passage, les questions pratiques posées par le feu allumé dans le bâtiment méritent d'être évoquées. En soi, la présence du feu à l'intérieur est banale, puisqu'elle caractérise tout foyer domestique, mais elle implique un risque d'incendie permanent, peut-être accru dans le cas d'un autel disposé dans un temple : il faut une chaleur élevée pour calciner des ossements.[57] Dans le cas de l'édifice 14, on peut imaginer que la taille et la puissance du feu étaient adaptées en fonction de l'environnement direct (et vice versa) : qu'un intense brasier pouvait être entretenu dans un espace peu encombré par des matériaux inflammables (textile, objets en bois, couronnes et guirlandes végétales séchées), ce qui serait le cas de la partie orientale, tandis que la flamme devait être mieux contrôlée dans des espaces davantage occupés par des offrandes, telles les pièces centrale et arrière.

Pour les temples à foyer/autel intérieur, la question de l'évacuation des fumées, à des fins pratique (éviter l'enfumage des pièces) et religieuse (communiquer avec les puissances divines), a déjà été étudiée. Diverses solutions architecturales sont

55. Les deux blocs mentionnés précédemment servaient peut-être à ces opérations.
56. Notamment des animaux de petite taille ? La pièce C a livré des ossements d'oiseaux. Le nombre réduit d'ouvertures et leur taille limitée ainsi que la marche séparant les pièces A et B rendent moins probable l'accès d'animaux de grande taille à ces espaces.
57. Température supérieure à 600° (Ekroth, 2017, p. 20). Voir aussi Morton, 2015.

attestées, allant d'un espace hypèthre à des canaux d'évacuation installés dans la toiture ou dans les murs.[58] Dans le cas du temple à Amarynthos, si l'on en croit les analyses micromorphologiques, il n'y a pas de phénomènes de lessivage naturel des sols autour des structures de combustion.[59] Au-dessus, il ne semble donc pas y avoir eu de larges ouvertures qui, tout en permettant à la fumée de s'échapper, auraient laissé entrer la pluie. Le volume et la configuration du bâtiment suffisaient certainement à l'évacuation des fumées. Rappelons que sa seule toiture, au moins dans un premier temps, devait avoir 4 à 5 mètres de haut, et que son extrémité orientale n'était pas fermée.[60]

L'aménagement du temple, avec ses foyers/autels, nous invite à penser le degré d'élaboration du sacrifice animal – avec la « cuisine sacrificielle » qui s'ensuit – tel qu'il était pratiqué à Amarynthos à l'époque archaïque (sans même parler d'autres pratiques rituelles). Plusieurs scénarios sont envisageables, entre autres : 1) les différentes séquences d'un même sacrifice se déroulent dans des espaces différents ; les parts d'un même animal, celles qui sont réservées pour la divinité et celles qui sont destinées à la consommation humaine, sont aiguillées vers plusieurs destinations, suivant ainsi une sorte de parcours à l'intérieur du temple ; 2) les pièces et leurs structures de combustion sont utilisées pour des sacrifices réalisés à des occasions différentes. En fin de compte, ces scénarios (combinables entre eux) correspondent à un *modus operandi* usuel, puisque : 1) la répartition et le traitement différencié des parts sont des principes fondamentaux du sacrifice de type *thusia* ; 2) au fil du calendrier religieux, ou même à l'occasion d'une seule fête, plusieurs sacrifices se succédaient. Les sources écrites laissent transparaître la richesse de la séquence sacrificielle. Dans le cas qui nous occupe, c'est le nombre d'espaces à foyers/autels intérieurs qui matérialise d'abord le caractère élaboré du processus ; une complexité qui s'accroît si l'on prend en compte ce qui a pu se passer à l'exté-

58. Roux, 1991, pp. 300-301 ; Hellmann, 1993 ; Ekroth, 2021, p. 32.

59. L'examen révèle en revanche que les sols sont régulièrement nettoyés à l'eau. Étude de micromorphologie réalisée par Panagiotis Karkanas, Dimitrios Roussos et Myrsini Gkouma (Wiener Laboratory, American School of Classical Studies at Athens).

60. L'existence d'ouvertures latérales aménagées dans la partie haute des murs, comme celles qui s'observent sur des modèles de bâtiments en terre cuite, n'est pas à exclure, mais la possibilité d'en retrouver une trace archéologique est infime. Voir les modèles en terre cuite de l'*Héraion* d'Argos (Musée archéologique national d'Athènes, inv. 15471) et de Pérachora (Musée archéologique national d'Athènes, inv. 16684), tous deux plus ou moins contemporains du temple 14 à Amarynthos (Schattner, 1990, pp. 22-26 et pl. 1 [Argos], pp. 33-35 et pl. 4 [Pérachora] ; Pierattini, 2022, p. 146, fig. 2.29a et p. 156, fig. 2.34b).

rieur du temple. Les niveaux archaïques n'ayant pas été systématiquement explorés aux abords de l'édifice 14, les réflexions qui suivent restent très conjecturales. Elles visent surtout à élargir le champ de vision, dans la perspective de recherches futures.

Se pose d'abord la question d'un autel supplémentaire, qui serait situé à l'extérieur du temple 14, disposition considérée comme la plus usuelle dans les sanctuaires grecs.[61] Au vu du nombre d'aménagements intérieurs, ce cas de figure paraît peu probable, mais les données de la fouille ne permettent pas de l'exclure *a priori*. Même si rien n'est apparu à l'endroit d'une longue tranchée effectuée entre la fondation orientale du temple 6 et le grand autel 11, une structure pourrait se trouver au nord ou au sud de cette étroite intervention, ou sous la fondation massive de 11 (cf. Fig. 2).[62] La question reste ouverte, notamment en ce qui concerne l'ultime phase d'utilisation de l'édifice 14, consécutive à son incendie : après le réaménagement de l'espace, l'autel St200 ne semble plus être utilisé de la même manière qu'auparavant, aucune couche de cendre et charbon n'étant plus visible alentour. Cette phase a-t-elle été trop courte pour laisser de telles traces ? Ou se pourrait-il que certaines activités prenant jusqu'alors place dans le temple aient été transférées à l'extérieur ?

La problématique du rapport entre le dedans et le dehors ne se résume pas à l'hypothèse d'un autel extérieur. Comme le montrent d'illustres exemples, les pratiques sacrificielles sont susceptibles de générer d'énormes quantités de résidus (cendre et ossements, calcinés ou non).[63] Ceux-ci peuvent aisément s'accumuler en plein air, mais qu'en est-il à l'intérieur des bâtiments ? Sur près de deux siècles, les structures de combustion de l'édifice 14 ont dû produire plus de déchets que la fouille n'en a mis au jour sur place. Qu'en est-il advenu ? Évacués à l'extérieur, ils ont peut-être été accumulés en un endroit précis, suivant un principe général sur lequel Gunnel Ekroth a attiré l'attention et qu'elle désigne par l'expression « *saving*

61. Étienne & Le Dinahet, 1991 ; Hellmann, 2006, pp. 122-127 ; Pierattini, 2022, pp. 62-67. Le sanctuaire d'Apollon *Daphnéphoros* à Érétrie offre l'un des plus anciens exemples du binôme temple-autel (Verdan, 2013, I, pp. 179 et 199-200, II, pl. 8-10 ; voir aussi Fig. 3).

62. Si l'édifice 6 (fin du 6ème siècle) est antérieur de construction à l'autel 11 (hypothèse qui reste à vérifier), cela pourrait signifier que ce dernier a recouvert un autel précédent, en fonction durant les premiers temps du nouveau temple. Sur la tranchée XXIX entre le temple et l'autel 11, voir *Antike Kunst*, 66, 2023, p. 96, fig. 4.

63. S'élevant en « autels de cendres » ou étalés en « couches noires ». L'autel de cendres le plus fameux est celui de Zeus à Olympie, décrit par Pausanias (V 13, 8-11), à comparer avec l'autel fouillé sur le Mont Lykaion, en Arcadie (Voyatzis, 2019). Exemples de « couches noires » : Olympie (Kyrieleis, 2006, pp. 27-55), Isthmia (Morgan, 1999, pp. 315-319). Voir aussi Ekroth, 2017.

*sacred ash* ».[64] Si un tel dépôt était découvert isolément, il serait certainement attribué à la présence toute proche d'un autel en plein air ; mais si de futures fouilles en font apparaître un dans l'*Artémision* d'Amarynthos, il sera interprété différemment.

Les pratiques rituelles sont des processus dynamiques, impliquant d'incessants mouvements des personnes et des choses. À partir du moment où plusieurs espaces sont identifiés au sein d'un sanctuaire, le fonctionnement de chacun ne se conçoit qu'en interrelation avec les autres. Le rapport entre l'intérieur et l'extérieur est un point essentiel à intégrer dans l'analyse spatiale du culte.[65]

Ce rapport s'inscrit non seulement dans l'espace, mais également dans le temps, puisqu'il se modifie au gré des réaménagements du sanctuaire. Le temple d'Artémis offre aussi l'opportunité de s'interroger sur la dimension diachronique. Aux traces d'activités religieuses antérieures à sa construction, signalées plus haut, s'ajoutent deux éléments : 1) l'autel St200 pourrait avoir remplacé une structure antérieure, car un dense empierrement et de grosses dalles posées à plat se trouvent plus ou moins au même emplacement, dans les niveaux inférieurs ; 2) l'autel St200 pourrait avoir été construit avant l'édifice 14.[66] Dans les deux cas, une pratique sacrificielle aurait donc pu précéder l'érection du temple, sur un bref laps de temps (les traces sont furtives). L'antériorité de l'autel par rapport au temple est une séquence observable dans les sanctuaires grecs et mise en avant dans les études consacrées à l'organisation et au développement des espaces cultuels.[67] Il existe aussi des exemples de bâtiments érigés autour d'un autel, posés par-dessus, ou recouvrant une zone où s'étaient accumulés des résidus de sacrifices.[68] Des structures ou aires sacrificielles extérieures se retrouvent donc à l'intérieur, soit en restant visibles et fonctionnelles, soit en étant intégrées dans le sol (et potentiellement dans la « mémoire »)

64. Ekroth, 2017, p. 42, à propos de Kalapodi : grande structure du début de la période archaïque, remplie de cendre et d'ossements calcinés, en face des temples Nord et Sud (voir aussi Niemeier, 2016, pp. 17-18). À l'intérieur du temple 14 à Amarynthos, l'incorporations d'ossements et de cendre dans les niveaux de sols pourrait procéder du même principe.
65. À ce propos, voir Mattern, 2006, qui insiste sur le lien visuel entre le dedans et le dehors.
66. Quelques indices stratigraphiques vont en tout cas dans ce sens.
67. Polignac, 1984 [1995], p. 33 ; Hellmann, 2006, pp. 123-126 ; Ekroth, 2022.
68. Exemples de constructions autour d'un autel : édifice ΣT du sanctuaire de Poseidi (Mendé) en Chalcidique (Moschonissioti, 1998, pp. 264-267) ; temple H30/31 à Zagora d'Andros (Cambitoglou *et al.*, 1988, vol. texte, pp. 165-175 ; Lamaze, 2021b, pp. 96-97) ; *Kératôn* de Délos (Roux, 1991, pp. 298-300). Exemples d'édifices érigés au-dessus d'un autel : Kalapodi, *Südtempel* 7 recouvrant l'autel contemporain du *Südtempel* 6 (Niemeier, 2016, pp. 14-15 ; voir Fig. 3) ; Nikoleika en Achaïe (Kolia, 2011, pp. 228-234).

d'une nouvelle construction. Nous espérons que l'analyse des données de terrain permettra de vérifier si une telle séquence est restituable à Amarynthos.

Concluons cette partie par une dernière hypothèse. Nous avons ébauché des scénarios de procédures sacrificielles, sans que cela n'épuise la question de la coexistence des foyers/autels à l'intérieur de l'édifice 14. Ceux-ci étaient-ils exclusivement dévolus au culte de la déesse Artémis, ou servaient-ils à honorer quelque autre figure ? La question ne se pose d'ailleurs pas seulement pour ces structures de combustion. Elle concerne tout type d'aménagement, comme des tables à offrandes, autels à libation, etc. S'il s'en trouve plusieurs dans un édifice sacré, comment savoir avec quelle divinité les associer ?[69] Les collaborations entre puissances divines et leur coexistence au sein d'un même sanctuaire sont bien documentées et étudiées. Leur cohabitation sous un même toit l'est moins, car les sources sont peu dissertes à ce sujet et les vestiges sont difficiles à interpréter quand les inscriptions font défaut. Il arrive cependant que des divinités soient qualifiées de *sunnaoi* (ou *homonaoi*), « qui partagent le même temple » (sous-entendu « avec le ou la principale ‹ propriétaire › des lieux »), comme il y a des *theoi sumbômoi* (ou *homobômoi*), « qui partagent le même autel ».[70] Par ailleurs, les textes peuvent témoigner d'une telle cohabitation sans le recours à ce vocabulaire spécifique. La description de l'Érechthéion par Pausanias (I 26, 5) en est l'exemple le plus connu. D'après le Périégète, l'édifice abritait trois autels (*bômoi*) dédiés à Poséidon (sur lequel on sacrifiait aussi à Érechthée), au héros Boutès et à Héphaïstos, en plus de celui de Zeus Hypsistos, disposé devant l'entrée. Il y a fort à parier que ce genre de configuration était plus fréquente que ne le laissent entrevoir nos sources. Dans « son » temple à Amarynthos, Artémis peut, elle aussi, avoir accueilli des *sunnaoi*, à commencer par Apollon, qui lui est étroitement associé dans le panthéon érétrien comme ailleurs en Grèce, des figures féminines comme les nymphes, ou – pourquoi pas ? – un héros comme Narcisse.[71] La configuration du bâtiment, avec ses pièces en enfilade, ne semble peut-être pas idéale pour que

69. Voir, par exemple, les problèmes d'interprétation posés par les aménagements dans le temple d'Artémis à Aulis : Hollinshead, 1985, pp. 430-431.

70. Patera, 2010 ; Pañeda Murcia, 2021 ; Schlatter, 2022. La majorité des attestations de *sunnaoi* datent des époques hellénistique et romaine et concernent deux contextes spécifiques, la religion isiaque et la vénération des souverains hellénistiques et empereurs romains. Quelques emplois sont toutefois antérieurs : Pañeda Murcia, 2021, p. 52 (Naupacte, Dodone, Épidaure).

71. À Amarynthos, les dédicaces se font à la triade Artémis-Apollon-Léto (Knoepfler, 1988, pp. 411-415 ; Knoepfler, 2018, pp. 914-916). Sur la présence des nymphes à Amarynthos, voir Semenzato, Verdan & Theurillat, 2020, p. 142. Pour le lien entre Narcisse et Artémis *Amarysia*, voir Knoepfler, 2010 ; Knoepfler, 2019, spécialement pp. 58-60 et 72-74.

les figures divines bénéficient chacune de l'espace et des honneurs qui leur sont dus, mais rien n'empêche qu'elles aient partagé un certain degré d'intimité.

## 5. Fonction des espaces (2). La question de *l'adyton*

Chacune des parties qui constituent le plan inhabituel de l'édifice 14 possède ses spécificités et son intérêt propre. Si la pièce arrière (C) fait ici l'objet d'un commentaire particulier, c'est que, dans la thématique des rapports entre espaces et rituels, elle fournit l'occasion de relancer la réflexion sur les temples d'Artémis pourvus d'un *adyton*. À vrai dire, le sujet a été évoqué avant même que l'existence de l'édifice 14 ne fût confirmée et que son abside ne fût dégagée. C'est pour son successeur de la fin du 6ème siècle (6) que la présence d'un *adyton* a d'abord été conjecturée, puis reconnue.[72] Le plan de cet édifice appelait une comparaison avec trois temples mis au jour dans des sanctuaires d'Artémis situés sur les rives béotiennes et attiques du canal euboïque, à Aulis, Halai Araphenides et Brauron (Fig. 7).

Ioannis Travlos avait été le premier à souligner que ces constructions étaient toutes pourvues d'un *adyton* et à expliquer cette caractéristique par la nature du culte rendu à une Artémis chthonienne, honorée comme *Iphigenia* dans ces trois lieux.[73] La théorie fut ensuite critiquée par Mary Hollinshead, qui écarta l'explication cultuelle et avança des raisons plus pratiques pour la configuration particulière de ces temples : conservatisme béotien à Aulis, entreposage sécurisé des offrandes à Brauron et Halai.[74] Ultérieurement, la même savante publia une étude plus large sur la question de l'*adyton*, invitant d'une part les archéologues à un usage plus précautionneux du terme grec et du concept s'y rapportant, montrant d'autre part la diversité des formes architecturales adoptées et des contextes religieux (identité des divinités, nature du culte) dans lesquels elles apparaissent.[75] La position de l'auteure se résume de la sorte : le plus souvent, la pièce arrière d'un temple n'est pas le lieu d'importantes actions rituelles, ces dernières prenant place à l'extérieur, autour de l'autel, ou dans le *naos* ; elle sert à entreposer de manière sécurisée des

72. *Antike Kunst*, 64, 2021, pp. 148-149 ; *Antike Kunst*, 65, 2022, p. 131.
73. Travlos, 1976. Théorie reprise par Schwandner, 1985, pp. 108-111, qui ajoute d'autres temples à la liste de Travlos : ceux d'Aphaïa à Égine, d'Artémis *Knakeatis* à Tégée et d'Artémis *Limnatis* à Kombothekra.
74. Hollinshead, 1985.
75. Hollinshead, 1999.

valeurs appartenant à la divinité, au sanctuaire et, par extension, à la cité ;[76] il convient de faire la distinction entre un espace à vocation rituelle, véritable *adyton* (nombre limité de cas) et un lieu de stockage (majorité des cas). Entre autres arguments, elle met en avant des exemples où la pièce arrière, absente du plan initial, est ajoutée dans un second temps : ce serait le signe que cette partition de l'espace n'est pas indispensable pour le culte, mais qu'elle intervient suite à l'accumulation d'offrandes précieuses dans le temple.[77]

Prôner un emploi modéré du terme *adyton* est justifié. Comme le montre l'analyse lexicale, le mot concerne la fonction d'un espace (avec restriction d'accès), non sa forme.[78] Toute pièce arrière à l'intérieur d'un temple n'est donc pas à qualifier d'*adyton*. En revanche, la ligne suivie par Hollinshead, qui privilégie très nettement une interprétation fonctionnelle au détriment des autres, est quelque peu étroite. Il est intéressant de voir en quoi le cas d'Amarynthos s'en écarte. D'abord, il offre l'exemple d'une pièce arrière qui n'est pas un ajout de circonstance, puisqu'elle fait partie du plan initial du temple, et qui fait preuve d'une remarquable permanence, étant maintenue lors du réaménagement post-incendie, puis répliquée, exactement au même emplacement, dans la structure du temple suivant.[79] Ensuite, l'abside de l'édifice 14 a livré de nombreux indices matériels de son utilisation, ce qui est rarement le cas pour les exemples réunis par Hollinshead.[80] À en croire le matériel récolté, cette pièce accueillait des offrandes, mais rien n'indique que ce fût là sa principale fonction.[81] La structure

76. Hollinshead, 1999, p. 214 : « *Most often the most important enactment occurred outside the temple, at the altar. The cella housed a cult image and votive gifts, while the inner room kept safe the treasures of the deity, the cult, and sometimes even the polis* ».
77. Hollinshead, 1999, pp. 202-204.
78. Hollinshead, 1999, pp. 190-194.
79. Il est même tentant d'envisager que le plan tripartite de l'édifice 14 s'inspire de celui de son prédécesseur (15), qui date de la fin de la période mycénienne. Pour l'instant, nous n'insistons toutefois pas sur cette hypothèse, faute d'informations suffisamment précises sur l'édifice 15. De nouvelles fouilles seront nécessaires pour qu'on en sache davantage sur son plan, sa fonction, la durée de son existence et sur son état de préservation au moment de la construction du temple 14.
80. À l'intérieur des temples monumentaux dont le sol était dallé de pierre, la chance de retrouver intacts des pièces de mobilier, du matériel et des niveaux de sol est infime. De telles découvertes sont moins rares dans des édifices à l'architecture plus « légère ». Voir, par exemple, la masse de petits objets accumulée dans l'*adyton* du temple fouillé sur l'île de Kythnos : Mazarakis Ainian, 2005 ; Mazarakis Ainian, 2017.
81. Un indice supplémentaire va dans ce sens : le fait que le dépôt d'offrandes constitué peu avant l'abandon du bâtiment (voir ci-dessus) se trouve dans la pièce centrale et non dans l'abside.

de combustion, avec les restes d'ossements animaux qui l'accompagnent, indique au contraire que des activités rituelles prenaient place dans cet espace. Une concentration d'objets en fer (couteaux et autres lames, doubles-haches, en plus d'armes), qui n'a pas son pareil dans le reste du temple, suggère que des ustensiles cultuels, ou sacrificiels, y étaient entreposés. Une comparaison systématique de la céramique, des petits objets et des ossements récoltés dans les trois parties de l'édifice 14 permettra assurément de préciser le tableau et peut-être de détecter d'éventuelles restrictions d'accès à la pièce arrière, qui ne peuvent se déduire uniquement de la taille de cette dernière, ni de sa position dans le bâtiment.

Indépendamment des précisions qu'apportera l'étude du matériel et des choix terminologiques qui seront faits (*adyton* ou non), il nous semble évident que l'espace fermé situé au fond de l'édifice 14 servait à une ou plusieurs étapes du culte rendu à Artémis (et possiblement à ses *sunnaoi*). En allait-il de même dans l'édifice postérieur (6) ? Concernant l'utilisation de ce dernier, l'argument réside dans le lien étroit entre les deux temples. Dépôt d'offrandes marquant la transition de l'un à l'autre, attention accordée aux structures existantes lors de la construction du nouveau bâtiment, superposition des fondations et maintien de l'orientation : tous ces éléments témoignent d'une forte continuité. Avec l'édifice 6, il y a comme un étirement de l'espace cultuel en direction de l'est (Fig. 8) : un autel[82] se trouve désormais à l'extérieur (ce qui n'exclut pas la possibilité d'un foyer/autel à l'intérieur) ; le *naos*, équivalent de la pièce centrale de l'édifice 14, devient plus de deux fois plus long. La pièce arrière, quant à elle, représente le point fixe dans ce processus d'extension, puisqu'elle se superpose presque exactement à l'abside antérieure : cela parle en faveur de sa centralité dans le rituel.

Le cas d'Amarynthos invite à reconsidérer ceux d'Aulis, de Halai et de Brauron. Bien que la comparaison puisse s'appliquer à une plus large échelle, l'intérêt de se limiter à ces quatre sanctuaires d'Artémis tient à tout ce qui les relie. Ils appartiennent à une même aire géographique et sont proches les uns des autres ; entre eux, la connectivité est facilitée par la bonne navigabilité du canal euboïque, sur les rives duquel ils sont implantés. Par cette position en bord de mer, ils partagent le même environnement naturel, dont le caractère humide (marais, lagune) sied à la déesse.[83] Topographiquement, les sites ont d'autres traits en commun : une éminence où subsistent les vestiges d'une occupation de l'Âge

82. L'autel 11 et son prédécesseur (voir ci-dessus, n. 62).
83. Cole, 2004, pp. 178-197.

du Bronze (à Amarynthos, Brauron et Aulis) ; la proximité d'un cours d'eau qui, à Amarynthos et Brauron, portait peut-être le même nom d'*Erasinos* dans l'Antiquité.[84] Les affinités « spatiales » qui existent entre ces sanctuaires ne s'observent donc pas uniquement dans la configuration des temples ; elles concernent la nature des sites dans leur entier. Il n'y a pas lieu ici d'étendre la comparaison au domaine des cultes, d'autant que la nature des sources, très variable d'un sanctuaire à l'autre, rend la tâche ardue.[85] Exprimé de manière sommaire et schématique, il apparaît que les rites de maturation impliquant des enfants et des adolescents des deux sexes, champ d'action particulièrement cher à Artémis, constituent l'une des principales composantes du culte dans ces sanctuaires. On peut donc émettre l'hypothèse que le plan « à *adyton* » des quatre temples se rapporte à ce type de contexte cultuel, d'une manière qui reste à préciser au cas par cas ; et cela sans qu'il ne soit nécessaire d'invoquer la vénération d'une déesse chthonienne, ou des spécificités rituelles liées à la figure d'Iphigénie.[86]

## 6. Conclusion

La construction du temple d'Artémis à Amarynthos, à la fin du 8ème siècle, intervient à une époque marquée par la matérialisation croissante des pratiques religieuses.[87] Elle confère à l'espace cultuel une forme de permanence, une structure plus manifeste et un caractère de prestige. Elle permet de rassembler et de combiner sous un même toit différents pans et séquences du culte. Le temple abrite ainsi des étapes du sacrifice animal, assure la visibilité à long terme des offrandes et offre un cadre nouveau dans lequel la divinité peut être rendue

84. Knoepfler, 1988, p. 404 ; Knoepfler, 2018, p. 908. Sur le paysage artémisien d'Amarynthos, voir Verdan *et al.*, à paraître.

85. Mais voir à ce sujet Vikela, 2008 ; Kalogeropoulos, 2013 (Halai) ; Guarisco, 2015.

86. Sur l'invisibilité archéologique (et épigraphique) d'un hypothétique culte rendu à Iphigénie à Brauron, voir Ekroth, 2003. L'auteure avance que la présence de l'héroïne dans ce sanctuaire, telle qu'évoquée par Euripide (*I.T.* 1462-1467), est une invention du tragédien lui-même (Ekroth, 2003, pp. 94-101). Sans nous prononcer sur cette question, nous relevons toutefois que, par le mythe d'Iphigénie, les tragédies d'Euripide (*I.A.* ; *I.T.* 1449-1467) établissent un lien entre les trois sanctuaires d'Artémis à Aulis, Halai et Brauron. On voit ainsi s'esquisser un paysage religieux, perçu d'un point de vue athénien, dans le sens où l'entend Polignac, 2010 et 2016.

87. Voir ci-dessus, n. 5. Voir aussi Haysom, 2020, pp. 333-339; Morgan 2024.

présente, par le biais d'une image (ou sous une forme aniconique).[88] Les changements durent être importants pour les usagers du sanctuaire de l'époque. Ils le sont davantage encore aux yeux des archéologues qui, concentrant leur attention en un seul point, y voient soudainement se multiplier les traces de gestes rituels. C'est une chance de pouvoir ainsi observer, au travers des vestiges matériels, l'extrême foisonnement du religieux. Le défi consiste à organiser ces données et à les rendre intelligibles sans en réduire la complexité, par l'analyse fine et la mise en valeur de solutions éminemment locales, enracinées dans un substrat de conceptions, de normes et de pratiques partagées à plus large échelle.

Dans cet article, le temple a retenu toute l'attention, mais il est évident que les réflexions sur l'espace cultuel de l'Artémision d'Amarynthos ne doivent pas se limiter à lui. Dans les travaux à venir, elles seront élargies à l'ensemble du sanctuaire. Les accès à l'espace sacré par un édifice dont le plan ne manque pas d'intriguer (Fig. 1a, 3), la présence d'un bassin devant la façade ouest de ce bâtiment, avec les rituels liés à l'eau que cela pourrait impliquer, ou les larges aires laissées libres de toute construction sont autant d'éléments à intégrer dans une vision d'ensemble, qui profitera à la compréhension du temple lui-même.

88. La question d'une statue de culte (ou de plusieurs) à l'intérieur de l'édifice 14 n'a pas été abordée ici, faute d'éléments probants. Pour sûr, l'alignement des supports centraux (poteaux/colonnes) y empêche toute visibilité dans cet axe, mais cela n'empêche pas la présence d'une image, éventuellement mobile, dans quelque pièce que ce soit. À ce propos, il est intéressant de mentionner l'hypothèse de Cole, 2004, p. 200, selon laquelle l'*adyton* servirait à placer hors de vue une image divine dotée d'une dangereuse puissance.

## Liste des figures

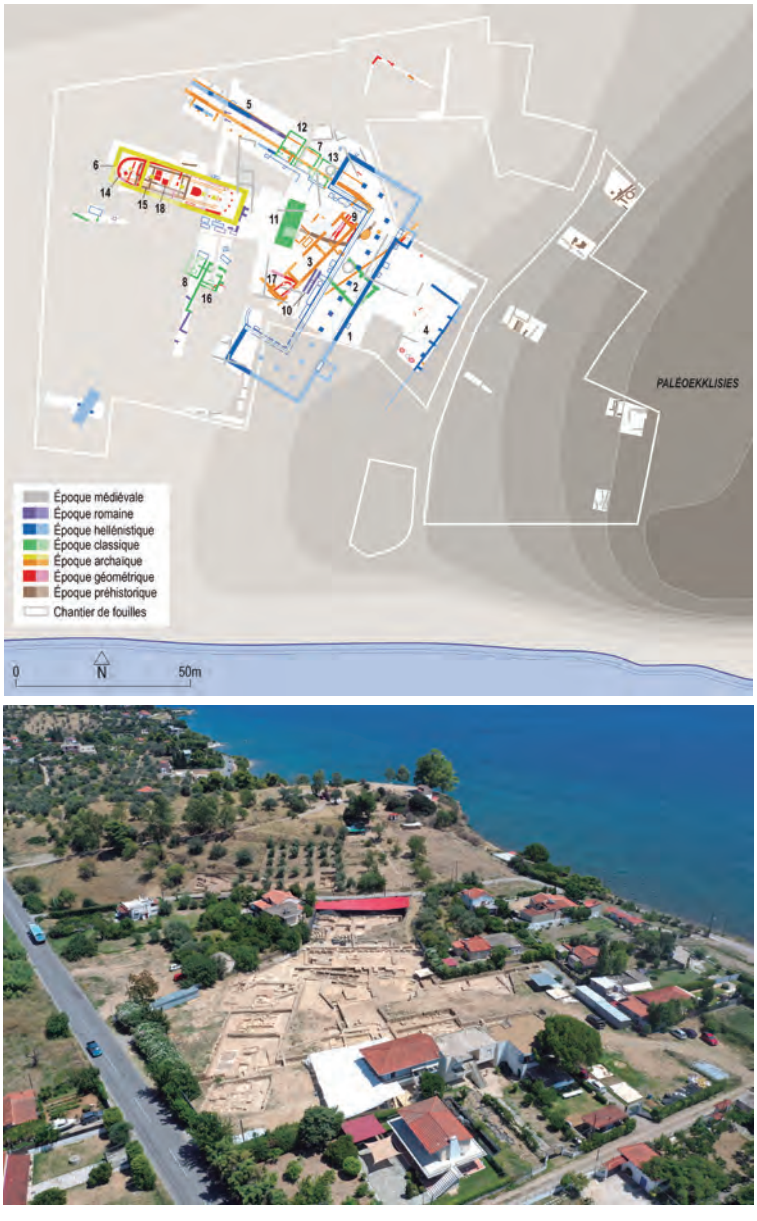



**Fig. 1.** Le site d'Amarynthos : a) plan des phases ; b) vue aérienne (© ESAG)

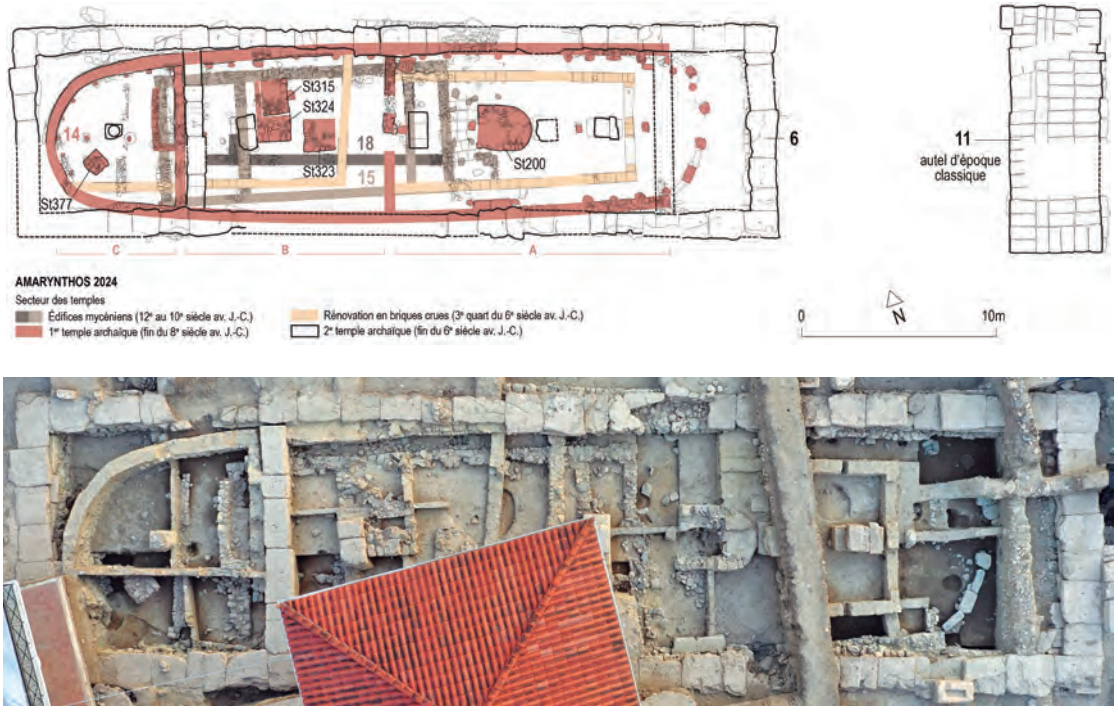



**Fig. 2.** *Artémision* d'Amarynthos, secteur du temple : a) plan ; b) vue aérienne (© ESAG)

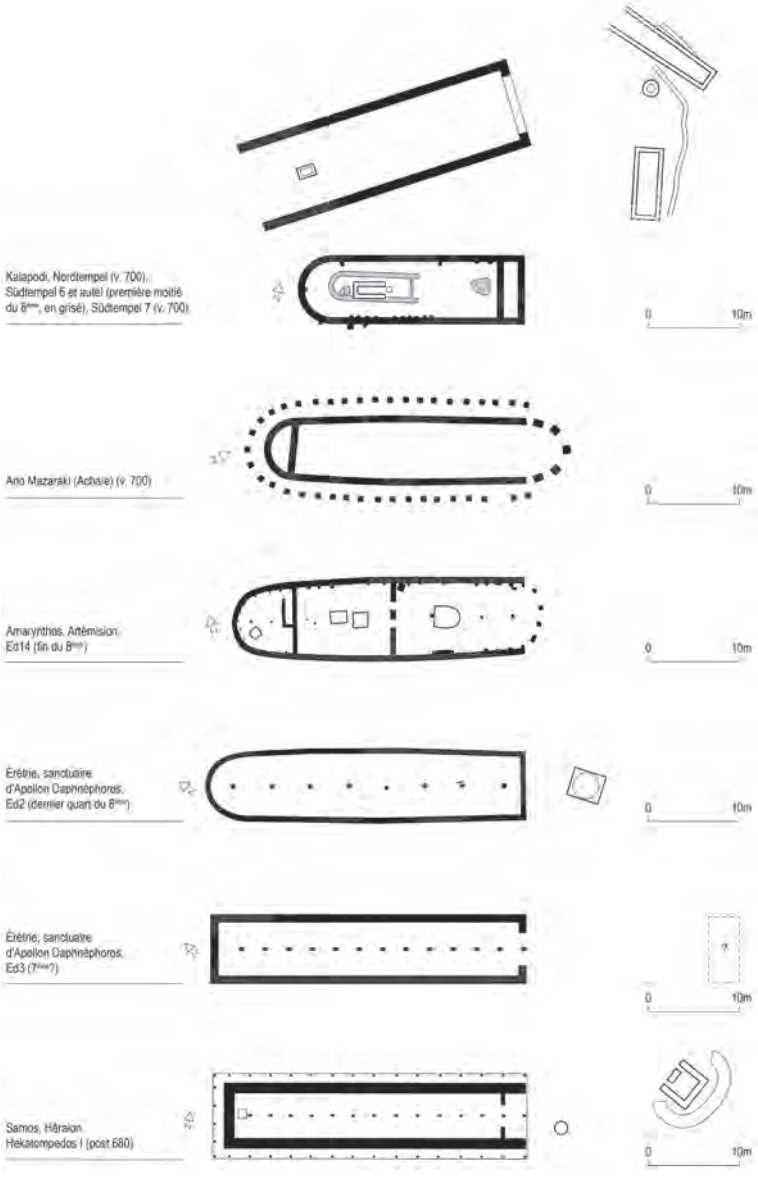



**Fig. 3.** Édifices sacrés monumentaux en Grèce, 8ème – début du 7ème siècle (dessins T. Theurillat, d'après Niemeier, 2016, Abb. 2 et Taf. Ia [Kalapodi] ; Petropoulos, 2002, fig. 9 [Ano Mazaraki] ; Walter, Clemente & Niemeier, 2019, Zeichn. 5 [Samos])

**Fig. 4.** Amarynthos, temple d'Artémis (14), structure de combustion St200 partiellement détruite par un creusement tardif ; vue direction est (© ESAG)

**Fig. 5.** Amarynthos, temple d'Artémis (14), structures de combustion St323 (droite), St324 (gauche, premier plan) et St315 (gauche, second plan) dans la pièce centrale (B) ; vue direction nord (© ESAG)

**Fig. 6.** Amarynthos, temple d'Artémis (14), structure de combustion St377 dans la pièce arrière (C) ; vue direction nord (© ESAG)

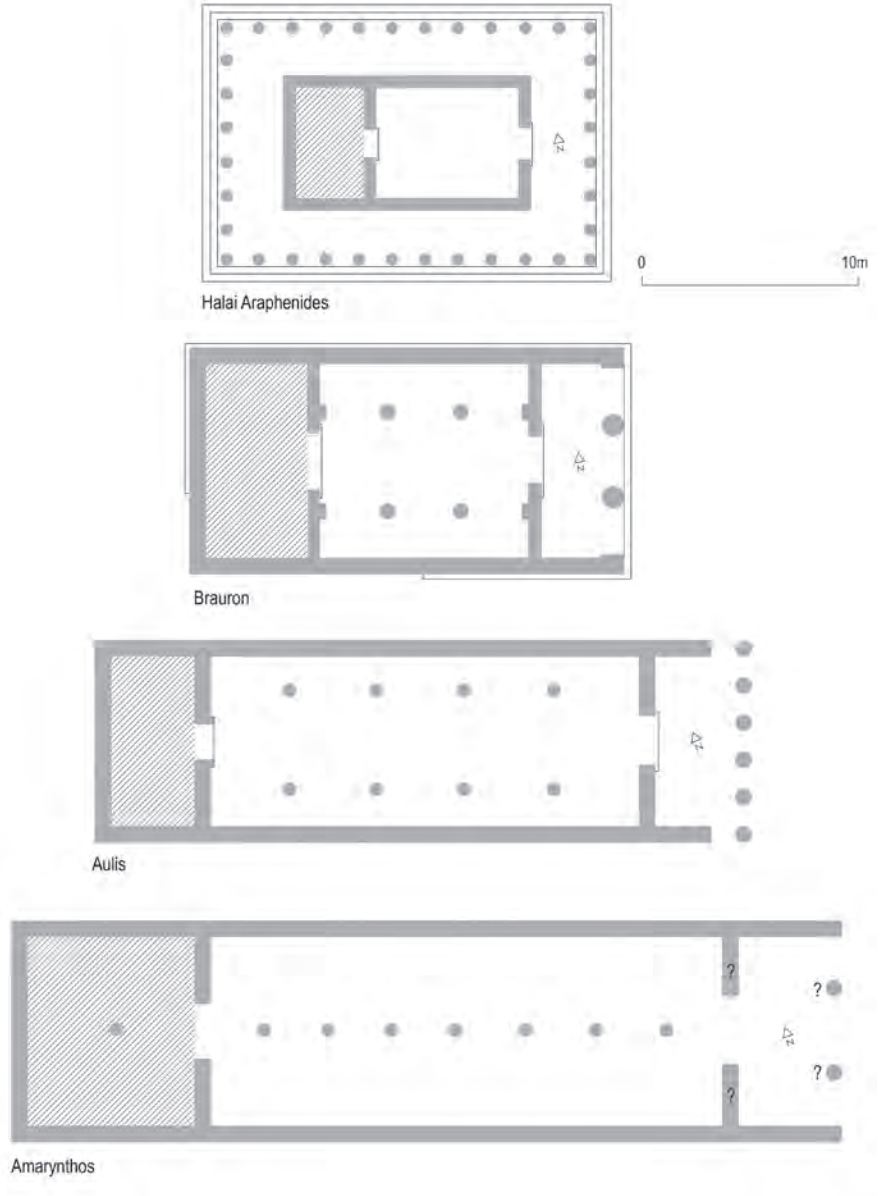



**Fig. 7.** Temples d'Artémis « à *adyton* » : Halai Araphenides, Brauron, Aulis, Amarynthos (dessins T. Theurillat, d'après Travlos, 1976, fig. 8 et Travlos, 1988, fig. 58 [Brauron])

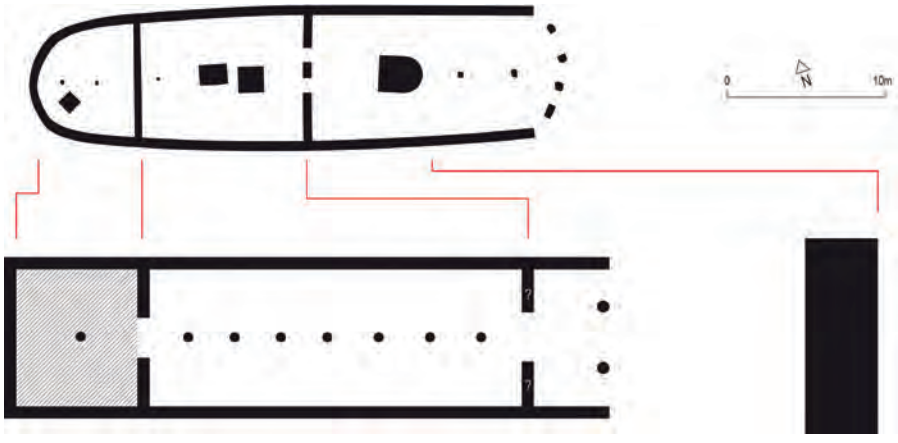



**Fig. 8.** Temples 14 et 6 à Amarynthos : schéma de l'évolution de l'espace cultuel (dessin T. Theurillat)

## Bibliographie

Ackermann, Guy, Krapf, Tobias & Pop, Laureline (éds.) (2020). Ἀποβάτης. *Mélanges eubéens offerts à Karl Reber par ses étudiant·e·s à l'occasion de son 65ème anniversaire*. Lausanne : ESAG.

Auberson, Paul (1968). *Temple d'Apollon Daphnéphoros. Architecture*. Eretria, Fouilles et recherches, 1. Berne : Francke.

Bats, Michel & D'Agostino, Bruno (éds.) (1998). *Euboica. L'Eubea e la presenza euboica in Calcidica e in Occidente. Atti del Convegno Internazionale (Napoli, 13-16 novembre 1996)*. Naples : Centre Jean Bérard & Dipartimento del mondo classico.

Borbonus, Dorian & Dumser, Elisha A. (éds.) (2022). *Building the Classical World*. Oxford & New York : Oxford University Press.

Brulé, Pierre (éd.) (2009). *La norme en matière religieuse en Grèce*. Kernos, suppl. 21. Liège : Presses universitaires de Liège.

Bultrighini, Ilaria (2024). Worshipping Imported Deities in Attika. The Case of Artemis *Amarysia*. In Woolf, Bultrighini & Norman, 2024, pp. 193-218.

Cambitoglou, Alexander, Birchall, Ann, Coulton, John J. & Green, John R. (1988). *Zagora 2. Excavation of a Geometric Town on the Island of Andros*. Library of the Archaeological Society at Athens, 105. Athènes : The Archaeological Society at Athens.

Cartledge, Paul & Christesen, Paul (éds.) (2024). *Oxford History of the Archaic Greek World, Vol. 1, Argos to Corcyra*. Oxford : Oxford University Press.

Cinquantaquattro, Teresa E. & D'Acunto, Matteo (éds.) (2020). *Euboica II. Pithekoussai and Euboea between East and West. Proceedings of the Conference (Lacco Ameno, Ischia, Naples, 14-17 May 2018), Vol. I*. AION, Annali di Archeologia e Storia Antica, Università degli Studi di Napoli L'Orientale, n.s. 27. Naples : Università degli Studi di Napoli « L'Orientale ».

Coldstream, John N. (1977). *Geometric Greece*. New York : St. Martin's Press.

Cole, Susan G. (2004). *Landscapes, Gender, and Ritual Space. The Ancient Greek Expérience*. Berkeley & Los Angeles : University of California Press.

Ducrey, Pierre, Fachard, Sylvian, Knoepfler, Denis, Theurillat, Thierry & Wagner, Delphine (2004). *Erétrie. Guide la cité antique*. Gollion : Infolio.

Ekroth, Gunnel (2001). Altars on Attic Vases. The Identification of *Bomos* and *Eschara*. In Scheffer, 2001, pp. 115-126.

Ekroth, Gunnel (2002). *The Sacrificial Rituals of Greek Hero-Cults in the Archaic to the Early Hellenistic Periods*. Kernos, suppl. 12. Liège : Presses universitaires de Liège.

Ekroth, Gunnel (2003). Inventing Iphigeneia ? On Euripides and the Cultic Construction of Brauron. *Kernos*, 16, pp. 59-118.

Ekroth, Gunnel (2007a). Meat in Ancient Greece. Sacrificial, Sacred or Secular ? *Food & History*, 5.1, pp. 249-272.

Ekroth, Gunnel (2007b). The Importance of Sacrifice. New Approaches to Old Methods. *Kernos*, 20, pp. 387-399.

Ekroth, Gunnel (2009). Thighs or Tails ? The Osteological Evidence as a Source for Greek Ritual Norms. In Brulé, 2009, pp. 125-151.

Ekroth, Gunnel (2017). « Don't Throw Any Bones in the Sanctuary ! ». On the Handling of Sacred Waste in Ancient Greek Cult Places. *Memoirs of the American Academy in Rome*, Suppl. Vol. 13, pp. 33-55.

Ekroth, Gunnel (2021). Behind Closed Doors ? Greek Sacrificial Rituals Performed Inside Buildings in the Early Iron Age and the Archaic Period. In Lamaze & Bastide, 2021, pp. 12-39.

Ekroth, Gunnel (2022). Rings, Pits, Bone and Ash. Greek Altars in Context. *Acta Archaeologica*, 93.1, pp. 161-177.

Étienne, Roland & Le Dinahet, Marie-Thérèse (éds.) (1991). *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité. Actes du Colloque (Maison de l'Orient, Lyon, 4-7 juin 1988)*. Paris : De Boccard.

Fachard, Sylvian, Reber, Karl, Knoepfler, Denis, Karapaschalidou, Amalia, Krapf, Tobias, Theurillat, Thierry & Kalamara, Paraskevi (2017). Recent Research at the Sanctuary of Artemis Amarysia in Amarynthos (Euboea). *Archaeological Reports*, 63, pp. 167-180.

Fachard, Sylvian & Verdan, Samuel (2024). Chalcis and Eretria. In Cartledge & Christesen, 2024, pp. 95-244.

Felsch, Rainer C.S. (éd.) (1996). *Kalapodi. Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligtum der Artemis und des Apollon von Hyampolis in der antiken Phokis. Band I*. Mainz am Rhein : Philipp von Zabern.

Felsch, Rainer C.S. (éd.) (2007). *Kalapodi. Ergebnisse der Ausgrabungen im Heiligtum der Artemis und des Apollon von Hyampolis in der antiken Phokis. Band II*. Mainz am Rhein : Philipp von Zabern.

Galoppin, Thomas, Guillon, Elodie, Lätzer-Lasar, Asuman, Lebreton, Sylvain, Luaces, Max, Porzia, Fabio, Urciuoli, Emiliano R., Rüpke, Jörg & Bonnet, Corinne (éds.) (2022). *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*, vol. 1. Berlin & Boston : De Gruyter.

Georges, Tobias (éd.) (2017). *Ephesos. Die antike Metropole im Spannungsfeld von Religion und Bildung*. Tübingen : Mohr Siebeck.

Greco, Emanuele (éd.) (2002). *Gli Achei e l'identità etnica degli Achei d'Occidente. Atti del Convegno Internazionale di Studi (Paestum, 23-25 febbraio 2001)*. Tekmeria, 3. Paestum & Athènes : Fondazione Paestum & Scuola Archaeologica Italiana di Atene.

Guarisco, Diana (2015). *Santuari "gemelli" di una divinità. Artemide in Attica*. Bologne : Bononia University Press.

Hägg, Robin & Alroth, Brita (éds.) (2005). *Greek Sacrificial Ritual, Olympian and Chthonian. Proceedings of the Sixth International Seminar on Ancient Greek Cult, organized by the Department of Classical Archaeology and Ancient History (Göteborg University, 25–27 April 1997)*. ActaAth-8°, 18. Stockholm : Swedish Institute at Athens.

Hansen, Mogens H. (éd.) (1997). *The Polis as an Urban Centre and as a Political Community. Symposium (August, 29-31 1996)*. Acts of the Copenhagen Polis Centre, 4. Copenhague : Munksgaard.

Haysom, Matthew (2020). Religion and Cult. In Lemos & Kotsonas, 2020, pp. 317-348.

Haysom, Matthew, Mili, Maria & Wallensten, Jenny (éds.) (2024). *The Stuff of the Gods: The Material Aspects of Religion in Ancient Greece*. ActaAth-4° 59. Stockholm: Swedish Institute at Athens.

Hellmann, Marie-Christine (1993). Les ouvertures des toits, ou retour sur le temple hypèthre. *Revue Archéologique*, n.s. 1, pp. 73-90.

Hellmann, Marie-Christine (2006). *L'architecture grecque, II. Architecture religieuse et funéraire*. Paris : Picard.

Herdt, Georg (2015). On The Architecture of the Toumba Building at Lefkandi. *The Annual of the British School at Athens*, 110.1, pp. 203-212.

Hollinshead, Mary B. (1985). Against Iphigeneia's Adyton in Three Mainland Temples. *American Journal of Archaeology*, 89.3, pp. 419-440.

Hollinshead, Mary B. (1999). "*Adyton*", "*Opisthodomos*", and the Inner Room of the Greek Temple. *Hesperia*, 68.2, pp. 189-218.

Jantzen, Ulf (éd.) (1976). *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*. Tübingen : Wasmuth.

Jouanna, Jacques, Vauché, André, Scheid, John & Zink, Michel (éds.) (2019). *Des tombeaux et des dieux. Actes du Colloque*. Cahiers de la villa « Kérylos », 30. Paris : Académie des Inscriptions et Belles Lettres.

Kalogeropoulos, Konstantinos (2013). *Το ιερό της Αρτέμιδος Ταυροπόλου στις Αλές Αραφηνίδες (Λούτσα)*. Athènes : Ἀκαδημία Ἀθηνῶν.

Kaltsas, Nikolaos & Shapiro, Alan (éds.) (2008). *Worshiping Women. Ritual and Reality in Classical Athens*. New York : Alexander S. Onassis Public Benefit Foundation.

Kerschner, Michael (2017). Das Artemision von Ephesos in geometrischer und archaischer Zeit. Die Anfänge des Heiligtums und sein Aufstieg zu einem Kultzentrum von überregionaler Bedeutung. In Georges, 2017, pp. 3-75.

Kerschner, Michael (2020). The Archaic Temples in the Artemision and the Archaeology of the "Central Basis". In Van Alfen & Wartenberg, 2020, pp. 191-262.

Knoepfler, Denis (1988). Sur les traces de l'Artémision d'Amarynthos près d'Erétrie. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, pp. 382-421.

Knoepfler, Denis (1997). Le territoire d'Érétrie et l'organisation politique de la cité (*dêmoi*, *chôroi*, *phylai*). In Hansen, 1997, pp. 352-449.

Knoepfler, Denis (2010). *La patrie de Narcisse. Un héros mythique enraciné dans le sol et l'histoire d'une cité grecque*, Paris : Odile Jacob.

Knoepfler, Denis (2018). Amarynthos trente ans après. L'épigraphie a tranché, mais Strabon n'aura pas à plaider coupable. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, pp. 883-952.

Knoepfler, Denis (2019). Tombeaux de héros dans les sanctuaires des divinités olympiennes. De Hyakinthos le Laconien à l'Eubéen Narkittos. In Jouanna *et al.*, 2019, pp. 31-74.

Kolia, Erophile (2011). A Sanctuary of the Geometric Period in Ancient Helike, Achaea. *The Annual of the British School at Athens*, 106.1, pp. 201-246.

Krapf, Tobias (2011). Amarynthos in der Bronzezeit. Der Wissenstand nach den Schweizer Grabungen 2006 und 2007. *Antike Kunst*, 54, pp. 144-159.

Krapf, Tobias & Reber, Karl (2018). À la recherche du sanctuaire d'Artémis Amarysia. Dix ans de fouilles à Amarynthos (Eubée). *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, pp. 849-881.

Kyrieleis, Helmut (2006). *Anfänge und Frühzeit des Heiligtums von Olympia. Die Ausgrabungen am Pelopion 1987-1996*. Olympische Forschungen, 31. Berlin & New York : De Gruyter.

Lamaze, Jérémy (2021a). Hearth or Altar ? Around the Hearth. An Introduction. In Lamaze & Bastide, 2021, pp. 1-10.

Lamaze, Jérémy (2021b). De la difficulté d'interprétation des pièces à foyer dans le monde grec au début de l'Âge du fer. Un état des lieux. In Lamaze & Bastide, 2021, pp. 84-114.

Lamaze, Jérémy & Bastide, Maguelone (éds.) (2021). *Around the Hearth. Ritual and Commensal Practices in the Mediterranean Iron Age from the Aegean World to the Iberian Peninsula*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Lambrinoudakis, Vassilis & Jaeger, Bertrand (éds.) (2009). *Religion. Lehre und Praxis. Akten des Kolloquiums, Basel, 22. Oktober 2004*. Archaiognosia, suppl. 8. Athènes : University of Athens.

Lemos, Irene S. & Kotsonas, Antonis (éds.) (2020). *A Companion to the Archaeology of Early Greece and the Mediterranean*, Hoboken NJ : Wiley.

Lemos, Irene S. & Tsingarida, Athena (éds.) (2019). *Beyond the Polis. Rituals, Rites and Cults in Early and Archaic Greece (12th-6th Centuries BC)*. Études d'archéologie, 15. Bruxelles : CReA-Patrimoine.

Mattern, Torsten (2006). Architektur und Ritual. Architektur als funktionaler Rahmen antiker Kultpraxis. In Mylonopoulos & Roeder, 2006, pp. 167-183.

Mazarakis Ainian, Alexandros (1997). *From Rulers' Dwellings to Temples. Architecture, Religion and Society in Early Iron Age Greece (1110-700 B.C.)*. Studies in Mediterranean Archaeology, 121. Jonsered : Paul Åströms förlag.

Mazarakis Ainian, Alexandros (2005). Inside the Adyton of a Greek Temple. Excavations on Kythnos (Cyclades). In Yeroulanou & Stamatopoulou, 2005, pp. 87-103.

Mazarakis Ainian, Alexandros (2016). Early Greek Temples. In Miles, 2016, pp. 15-30.

Mazarakis Ainian, Alexandros (éd.) (2017). *Les sanctuaires archaïques des Cyclades*. Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Miles, Margaret M. (éd.) (2015). *Autopsy in Athens. Recent Archaeological Research on Athens and Attica*. Oxford & Philadelphia : Oxbow Books.

Miles, Margaret M. (éd.) (2016). *A Companion to Greek Architecture*. Malden MA : Blackwell.

Morgan, Catherine (1999). *The Late Bronze Age Settlement and Early Iron Age Sanctuary*. Isthmia, 8. Princeton : The American School of Classical Studies at Athens.

Morgan, Catherine (2024). Adding Buildings to Early Iron Age Sanctuaries. The Materiality of Built Space. In Haysom *et al.*, 2024, pp. 149-166.

Morton, Jacob (2015). The Experience of Greek Sacrifice. Investigating Fat-Wrapped Thighbones. In Miles, 2015, pp. 66-75.

Moschonissioti, Sophia (1998). Excavations at Ancient Mende. In Bats & D'Agostino, pp. 255-271.

Mylonopoulos, Joannis & Roeder, Hubert (éds.) (2006). *Archäologie und Ritual. Auf der Suche nach der rituellen Handlung in den antiken Kulturen Ägyptens und Griechenlands*. Vienne : Phoibos.

Niemeier, Wolf-Dietrich (2016). *Das Orakelheiligtum des Apollon von Abai/Kalapodi. Eines der bedeutendsten griechischen Heiligtümer nach den Ergebnissen der neuen Ausgrabungen*. Trierer Winckelmannsprogramme, 25. Wiesbaden : Harrassowitz.

Niemeier, Wolf-Dietrich (2021). Zur Datierung des Hekatompedos I im Heraion von Samos. *Archäologischer Anzeiger*, pp. 11-36.

Pakkanen, Petra (2015). Depositing Cult. Considerations on What Makes a Cult Deposit. In Pakkanen & Bocher, 2015, pp. 25-48.

Pakkanen, Petra & Bocher, Susanne (éds.) (2015). *Cult Material. From Archaeological Deposits to Interpretation of Early Greek Religion*. Papers and Monographs of the Finnish Institute at Athens, 16. Helsinki : Foundation of the Finnish Institute at Athens.

Pañeda Murcia, Beatriz (2021). Divine Cohabitations in Sanctuaries of the Graeco-Roman World. Thèse de doctorat, Université Carlos III de Madrid : https://e-archivo.uc3m.es/entities/publication/4aec0914-c024-4974-83ab-c2954b662eed.

Papapostolou, Ioannis A. (2012). *Early Thermos. New Excavations 1992-2003*. Library of the Archaeological Society at Athens, 277. Athènes : The Archaeological Society at Athens.

Parisi, Valeria (2017). *I depositi votivi negli spazi del rito. Analisi dei contesti per un'archeologia della pratica cultuale nel mondo siceliota e magnogreco*. Supplementi e Monografie della rivista « Archeologia classica », 14 – n.s. 11. Rome : Bretschneider.

Patera, Ioanna (2010). *Theoi sumbômoi* et autels multiples. Réflexions sur les structures sacrificielles partagées. *Kernos*, 23, pp. 223-238.

Petropoulos, Michalis (2002). The Geometric Temple at Ano Mazaraki (Rakita) in Achaia During the Period of Colonisation. In Greco, 2002, pp. 143-164.

Pierattini, Alessandro (2022). *The Origins of Greek Temple Architecture*. Cambridge : Cambridge University Press.

Polignac, François de (1984 [1995]). *La naissance de la cité grecque. Cultes, espace et société, VIII^e-VII^e siècles*. Paris : La Découverte (éd. en anglais, Chicago 1995).

Polignac, François de (2010). Un paysage religieux entre rite et représentation. Éleuthères dans l'Antiope d'Euripide. *Revue de l'histoire des religions*, 227.4, pp. 481-495.

Polignac, François de (2016). Paysages maritimes et monuments « signalétiques ». Le Kynosèma de Chersonèse. *Dialogues d'Histoire Ancienne*, suppl. 15, pp. 241-250.
Reber, Karl (2009). Vom Versammlungsraum zum Tempel - Überlegungen zur Genese der monumentalen Tempelarchitektur. In Lambrinoudakis & Jaeger, 2009, pp. 95-110.
Reber, Karl (2023). *Das Heiligtum der Artemis Amarysia in Amarynthos. Die Grabungen 2017-2020*. Érétrie : ESAG.
Rivière, Karine (2021). La cuisine ou l'autel ? Foyers, cultes et commensalités dans la Grèce de l'Âge du fer (X^e^–VIII^e^ s. av. J.-C.). In Lamaze & Bastide, 2021, pp. 71-83.
Roux, Georges (1991). L'autel dans le temple. In Étienne & Le Dinahet, 1991, pp. 297-302.
Schattner, Thomas G. (1990). *Griechische Hausmodelle. Untersuchungen zur frühgriechischen Architektur*. Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung, Beiheft, 15. Berlin : Gebr. Mann.
Scheffer, Charlotte (éd.) (2001). *Ceramics in Context. Proceedings of the Internordic Colloquium on Ancient Pottery (Stockholm, 13-15 June 1997)*. Stockholm Studies in Classical Archaeology, 12. Stockholm : Almqvist & Wiksell International.
Schlatter, Emrys (2022). Πολύθεοι ἕδραι. Terms for Spatio-Cultic Relationships in Greek. In Galoppin *et al.*, 2022, pp. 147-158.
Schlesier, Renate (1992). Olympian versus Chthonian Religion. *Scripta Classica Israelica*, 11, pp. 38-51.
Schwandner, Ernst-Ludwig (1985). *Der ältere Porostempel der Aphaia auf Aegina*. Denkmäler antiker Architektur, 16. Berlin : De Gruyter.
Scullion, Scott (1994). Olympian and Chthonian. *Classical Antiquity*, 13, pp. 75-119.
Semenzato, Camille, Verdan, Samuel & Theurillat, Thierry (2020). La cigale et le poulain. In Ackermann, Krapf & Pop, 2020, pp. 140-145.
Shaw, Joseph W. & Shaw, Maria C. (éds.) (2000). *The Greek Sanctuary, Part 1*. Kommos, 4. Princeton & Oxford : Princeton University Press.
Simantoni-Bournia, Evangelia (2021). Hearth-Temples in the Sanctuary of Hyria on Naxos. In Lamaze & Bastide, 2021, pp. 40-70.
Snodgrass, Anthony M. (1981). *Archaic Greece. The Age of Experiment*. Berkeley & Los Angeles : University of California Press.
Tölle-Kastenbein, Renate (1993). Das Hekatompedon auf der Athener Akropolis. *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*, 108, pp. 43-75.
Travlos, Ioannis (1976). Τρεῖς ναοί τῆς Ἀρτέμιδος: Αὐλιδίας, Ταυροπόλου καί Βραυρωνίας. In Jantzen, 1976, pp. 197-205.
Travlos, Ioannis (1988). *Bildlexikon zur Topographie des antiken Attika*. Tübingen : Wasmuth.
Van Alfen, Peter G. & Wartenberg, Ute (éds.) (2020). *White Gold. Studies in Early Electrum Coinage*. New York : The American Numismatic Society.
Verdan, Samuel (2013). *Le Sanctuaire d'Apollon Daphnéphoros à l'époque géométrique*. Eretria, Fouilles et recherches, 22. Gollion : Infolio.

Verdan, Samuel, Theurillat, Thierry & Fachard, Sylvian (éds.) (à paraître). *Reconstructing Greek Sacred Landscapes*. Oxford : Archaeopress.

Verdan, Samuel, Theurillat, Thierry, Krapf, Tobias, Greger, Daniela & Reber, Karl (2020). The Early Phases in the *Artemision* at Amarynthos in Euboea, Greece. In Cinquantaquattro & D'Acunto, 2020, pp. 73-116.

Verdan, Samuel, Theurillat, Thierry, Krapf, Tobias, Saggini, Tamara et André, Jérôme (à paraître). Landscapes of Artemis. The Sanctuary at Amarynthos. In Verdan, Theurillat & Fachard, à paraître.

Vikela, Evgenia (2008). The Worship of Artemis in Attica. Cult Places, Rites, Iconography. In Kaltsas & Shapiro, 2008, pp. 73-81.

Voyatzis, Mary (2019). Enduring Rituals in the Arcadian Mountains. The Case of the Sanctuary of Zeus at Mt. Lykaion. In Lemos & Tsingarida, 2019, pp. 133-146.

Walter, Hans, Clemente, Angelika & Niemeier, Wolf-Dietrich (2019). *Ursprung und Frühzeit des Heraion von Samos*. Samos, 21.1. Wiesbaden : Reichert.

Wilson Jones, Mark & Herdt, Georg (2022). Virtual Collapse ? Considerations of Structure in Reconstructing Greek Architecture. In Borbonus & Dumser, 2022, pp. 189-217.

Woolf, Greg, Bultrighini, Ilaria & Norman, Camilla (éds.) (2024). *Sanctuaries and Experience. Knowledge, Practice and Space in the Ancient World*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 83. Stuttgart : Franz Steiner.

Yeroulanou, Marina & Stamatopoulou, Maria (éds.) (2005). *Architecture and Archaeology in the Cyclades. Papers in honour of J.J. Coulton*. BAR International Series, 1455. Oxford : BAR Publishing.

# Nouvelles recherches archéologiques et bio-archéologiques dans le sanctuaire de Tanit et Ba'l Hammon à Carthage. Premiers résultats de la fouille et de l'analyse du contenu d'urnes renfermant les restes brûlés d'enfants morts en bas âge

## New Archaeological and Bio-Archaeological Research in the Sanctuary of Tanit and Ba'al Hammon in Carthage. Preliminary Results of the Excavation and Analysis of the Contents of Urns Containing the Burned Remains of Infants

**Henri Duday**
UMR 5199 Pacea, Université de Bordeaux
henri.duday@u-bordeaux.fr - https://orcid.org/0009-0003-3401-2229

**Imed Ben Jerbania**
Institut National du Patrimoine de Tunisie
ibenjerbania@yahoo.fr

**Victoria Peña**
Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, Madrid
victoriatanit@yahoo.es – https://orcid.org/0000-0001-5084-0401

**Emilie Portat**
UMR 7041 Arscan équipe GAMMA, Université Paris 1 – Panthéon Sorbonne
eportat@gmail.com – https://orcid.org/0000-0003-3652-279

https://doi.org/10.20318/arys.2025.9211 - *ARYS*, 23, 2025 [417-469] ISSN 1575-166x

**Tarek Oueslati**
UMR 8164 Hama, Université de Lille
tarek.oueslati@univ-lille.fr– https://orcid.org/0000-0002-2886-085X

**Sandra Dal Col**
UMR 5199 Pacea, Université de Bordeaux – Institut national de recherches archéologiques préventives
sandra.dalcol@inrap.fr

**Anaïs Du Fayet de la Tour**
UMR 5199 Pacea, Université de Bordeaux – Institut Médico-légal, CHU Dupuytren, Limoges
anaisdufayet@hotmail.com – https://orcid.org/0000-0001-5317-8046

**Kaouther Jendoubi**
Institut National du Patrimoine de Tunisie
kaoutherjendoubi123@gmail.com

**Nesrine Maddahi**
Institut National du Patrimoine de Tunisie
nesrinemaddahi@yahoo.fr

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Henri Duday, Imed Ben Jerbania, Victoria Peña, Emilie Portat, Tarek Oueslati, Sandra Dal Col, Anaïs Du Fayet de la Tour, Kaouther Jendoubi, Nesrine Maddahi, "Nouvelles recherches archéologiques et bio-archéologiques dans le sanctuaire de Tanit et Ba'l Hammon à Carthage. Premiers résultats de la fouille et de l'analyse du contenu d'urnes renfermant les restes brûlés d'enfants morts en bas âge", *ARYS*, 23 (2025), pp. 417-469.
DOI: https://doi.org/10.20318/arys.2025.9211

Recepción: 24/11/2024 | Aceptación: 24/02/2025

## Resumen

De nouvelles fouilles conduites dans le tophet de Carthage en 2017 et 2018, puis en 2023 ont amené la découverte de plusieurs centaines d'urnes que la précision des observations stratigraphiques et le caractère relativement limité des perturbations tardives permettent de dater avec précision. Les observations enregistrées lors du dégagement concernent aussi bien la situation réciproque des urnes que leur agencement dans les fosses et les états de surface à partir desquels celles-ci ont été creusées. Ces circonstances donnaient donc l'opportunité exceptionnelle d'étudier un corpus important avec les méthodes les plus actuelles de l'archéothanatologie appliquées aux dépôts secondaires à crémation, qui plus est pour des enfants en bas âge. Le présent article tire un premier bilan de deux années de recherche préalables et de six campagnes de recherche qui ont pris la forme de stages intensifs de formation. Des informations tout à fait novatrices ont été obtenues concernant la présence des restes de plusieurs sujets à l'intérieur d'une même urne, les gestes de la crémation, le curage direct mais partiel des résidus du bûcher et les modalités du dépôt dans les urnes des os brûlés, humains et animaux.



## Palabras clave

Archéohanatologie ; Ba'l Hammon ; Carthage ; Crémation d'enfants en bas âge ; Sanctuaire ; Tanit ; Tophet.



## Abstract

New excavations conducted at the Tophet of Carthage in 2017 and 2018, and again in 2023, resulted in the discovery of several hundred urns. The precision of the stratigraphic observations, along with the relatively limited extent of later disturbances, allows for accurate dating. The recorded observations concern not only the relative positioning of the urns but also their arrangement within the pits and the surface conditions from which they were excavated. These circumstances provided an exceptional opportunity to study a significant corpus using the most current methods of archaeothanatology, applied to secondary cremation deposits, particularly concerning young children. This article presents a first assessment of two years of prior research work and six additional campaigns, which were conducted as intensive training sessions. Innovative information has been obtained regarding the presence of remains from multiple individuals within the same urn, the cremation rituals, the partial direct clearing of funeral pyre residues, and the methods of depositing burned bones, both human and animal, into the urns.



## Keywords

Archaeothanatology; Ba'l Hammon; Carthage; Cremation of young children; Sanctuary; Tanit; Tophet.

C'est dans le quartier sud-est fortement urbanisé de Carthage, dans le jardin d'une villa privée et sous le trottoir de la rue Jugurtha limitrophe de l'aire sacrée de Tanit et Ba'l Hammon, que des urnes cinéraires et des stèles votives ont été mises au jour en 2012 lors d'une fouille de sauvetage.[1] Cette découverte est la preuve irréfutable du prolongement du sanctuaire vers l'est au-delà de sa limite physique actuelle. De ce fait, une fouille urbaine programmée s'est fortement imposée. Grâce au soutien infaillible de la mairie de Carthage, nous avons obtenu l'autorisation de fouiller dans une parcelle de 291 m² de la frange nord de la rue Jugurtha (Fig. 1).[2] Cette initiative offre une occasion exceptionnelle de reprendre les travaux de terrain et revisiter ce sanctuaire dit *tophet* après de nombreuses fouilles étrangères, dont les dernières de 1976-1979 ont été l'œuvre d'une équipe américaine conduite par Lawrence E. Stager.[3] Sur le plan d'allotissements des zones fouillées du sanctuaire, cette nouvelle aire se situe dans la partie méridionale du site ; elle est délimitée à l'est par l'ancienne propriété Hervé où Pierre Cintas, aidé par Ernest-Gustave

1. Tout a commencé lorsque le propriétaire de cette villa, dénommée aujourd'hui « Palais Lella Chadlya », a trouvé des urnes pleines d'ossements accompagnées d'un nombre important de stèles au fond d'une tranchée qu'il a faite dans son jardin pour l'édification d'une citerne. Une fouille de sauvetage a été immédiatement entreprise. Que ce soit à l'intérieur de la villa ou à l'extérieur sous le trottoir de la rue Jugurtha, la fouille a montré la présence *in situ*, à partir d'une profondeur de 2,40 m par rapport au sol actuel, d'un niveau occupé par un nombre important d'urnes cinéraires parfois associées à des stèles.
2. Nous adressons ici nos remerciements les plus sincères au professeur Azedine Beschaouch, ex-maire de Carthage, pour le soutien qu'il nous a prodigué afin de mettre ce projet en place.
3. Ces fouilles du projet punique de l'*American Society of Overseas Research* (ASOR), ont été effectuées dans la propriété Regulus Salammbô du *tophet* de Carthage dans le même secteur fouillé en 1925 par une équipe essentiellement américaine dirigée par Francis W. Kelsey de l'Université du Michigan (Ann Arbor, USA) : voir en dernier lieu Green, 2023, p. 193.

Gobert et George-Louis Feuille, avait sondé plusieurs endroits entre 1944 et 1947. La limite nord est matérialisée par l'ex-rue de Numidie qui divise le jardin de l'aire du *tophet* en deux parties : nord et sud. Du côté est se trouve la villa Prieur (Palais Lella Chadlya) où la fouille de sauvetage fut réalisée.

Les nouvelles fouilles, assurées par une équipe de chercheurs de l'Institut National du Patrimoine et de doctorants de l'Université de Tunis, ont démarré en novembre 2014. Puis, avec un rythme continu d'une campagne par an, elles se sont poursuivies au cours des années 2015, 2017-2018 et 2022-2023. D'autres campagnes sont programmées pour les années à venir, mais dans le cadre d'un projet qui s'inscrit dans une approche plus globale, bénéficiant du soutien du ministère tunisien des Affaires culturelles ainsi qu'un financement de l'Institut National du Patrimoine et l'Agence de la Mise en Valeur du Patrimoine et de la Promotion Culturelle.

Ce projet vise en premier lieu la mise en valeur de cette aire sacrée à travers de nouvelles recherches archéologiques, la restauration et la consolidation de toutes les structures visibles ainsi que la création d'un circuit de visite didactique et d'un centre d'interprétation. Outre ce volet archéologique, une attention particulière a été accordée à l'étude archéothanatologique de dépôts secondaires à crémation. Ainsi, en collaboration avec l'École française de Rome et le Centre des études phéniciennes et puniques de Madrid, plusieurs stages et sessions d'étude se sont tenus depuis 2021 consacrés à la fouille et à l'étude ostéologique du contenu d'urnes se rapportant aux diverses phases révélées par la nouvelle fouille.

## 1. Aperçu général sur la stratigraphie et les contextes archéologiques du secteur I (fouilles 2017-2018)

Nous abordons dans cet article les principaux résultats obtenus par la recherche actuelle dans le secteur I situé dans la partie sud de la nouvelle parcelle de fouille dans la rue Jugurtha (Fig. 2). Dans ce secteur, ouvert en 2014 sur une surface de 10 m x 5 m, apparaissent les vestiges des époques romaine et byzantine. D'abord, on identifie des murs romains en *opus caementicum* sur lesquels s'adossent, vers le milieu du V$^{ème}$ siècle de notre ère, des murs à mortier grisâtre cendreux, aménagés pour former une éventuelle plateforme, dont la fonction semblerait de nature défensive. Ces murs, reconnus auparavant dans la zone sud des fouilles de Cintas comme un seul « gros mur incurvé », délimitent notre secteur du côté

nord.[4] Ensuite, nous avons les piliers datant du début du VI$^{ème}$ siècle de notre ère, appartenant à un grand monument à piliers.[5]

Quant aux strates relatives au fonctionnement du sanctuaire durant les époques phénicienne et punique, il convient de rappeler que, d'une manière générale, les constatations des premiers explorateurs du sanctuaire évoquent la superposition des couches de dépôts votifs enfouis dans la terre et séparées par des lits d'argile, de sable et de tuf tassé ou de pierre. Cette stratification est posée sur le substrat naturel à une profondeur qui varie d'un secteur à l'autre, mais qui peut atteindre un maximum de 7 m par rapport au sol moderne.[6]

Les explorateurs qui se sont succédé sur le site n'ont pas identifié le même nombre de strates : François Icard (1922) parle de quatre étages, tandis que Donald B. Harden (1927) propose trois phases : Tanit I, II et III, une classification générale acceptée par Cintas et Stager.[7] En revanche, Gabriel G. Lapeyre (1935, pp. 82-83) évoque deux phases. La nouvelle fouille nous offrira certainement l'occasion de soumettre ces découpages à un examen critique et approfondi afin de vérifier leur correspondance avec la réalité du terrain. Cependant, nous pouvons déjà affirmer que la phase Tanit II, par exemple, correspond à plus d'un mètre de niveaux superposés. Cela souligne l'importance d'affiner à la fois la stratigraphie et la chronologie.

Nous n'avons pas l'intention ici de traiter en détail les données de la stratigraphie, mais plutôt de présenter un aperçu sommaire des spécificités stratigraphiques de ce secteur et des contextes archéologiques abritant les urnes qui font l'objet de cette étude. Précisons d'emblée que la fouille n'a pas encore atteint les niveaux archaïques (VIII$^{ème}$ – milieu VI$^{ème}$ siècle avant notre ère) en raison de la montée des

4. Picard, 1943-1945, pp. 475-476 et 1965, p. 36 ; Hurst, 1999, pp. 43-45.

5. Picard, 1965, pp. 36-37. Ces structures romaines n'ont selon Gilbert Ch. Picard qu'une destination strictement utilitaire ; il s'agit des vestiges des docks et des entrepôts de la *Colonia Iulia Karthago*. Pour la révision et l'interprétation de ces structures, voir Hurst, 1999, pp. 45-46.

6. La profondeur de 7 m a été enregistrée dans le secteur fouillé par Cintas : cf. Picard, 1945, p. 446 et Cintas, 1948, p. 2. Pour plus de détails sur les différences attestées d'un secteur à l'autre, voir Bénichou-Safar, 2004, pp. 28 et 35.

7. Cintas, 1970, p. 327 ; toutefois le rapport de Picard sur l'un des secteurs de la fouille où la stratigraphie semble plus complète mentionne quatre strates nettement différenciées : Picard, 1945, pp. 445-448). Les fouilles américaines conduites par Stager entre 1975-1979 dans le secteur Icard et la rue des suffètes évoquent en réalité neuf phases qui ne sont au dire d'Hélène Bénichou-Safar qu'un affinement du découpage de Donald B. Harden : Bénichou-Safar, 2004, p. 28, n. 16. Pour les références bibliographiques de ces fouilles, nous renvoyons à Bénichou-Safar, 2004, pp. 23-24 et D'Andrea, 2014, pp. 365-370.

eaux de la nappe phréatique. Ainsi, la stratigraphie de ce nouveau secteur s'étend sur près de quatre siècles, allant de la fin du VI$^{ème}$ jusqu'au milieu du II$^{ème}$ siècle avant notre ère, date correspondant à l'abandon du sanctuaire suite à la destruction de Carthage en 146 avant notre ère (Fig. 3). Ces niveaux fouillés en 2017-2018 ont livré 540 urnes. Cependant, la reprise de la fouille en 2023 dans la partie est de ce secteur, au-delà de la berme soutenant le caniveau moderne, indique que le nombre d'urnes est en réalité bien plus élevé. Quant aux couches supérieures, elles sont liées aux opérations de nivellement du terrain associées aux constructions romaines et byzantines.

En tout état de cause, l'examen général de la nouvelle stratigraphie fait ressortir deux principales remarques :

- Le sanctuaire n'est pas uniquement une simple superposition des couches de surface et de scellement des ex-votos étalées sur toute la surface ; il pourrait représenter à la fois cette stratification, mais également une occupation sectorielle de l'espace, avec une stratigraphie variable en fonction de la composition et des aménagements propres à chaque endroit.
- La couche de comblement en tuf jaunâtre, étendue sur tout le secteur, scelle les niveaux de la fin du VI$^{ème}$ – milieu IV$^{ème}$ siècle avant notre ère, en préparation d'un nouvel étage destiné à accueillir des urnes. Cette action, réalisée entre 320-280 avant notre ère, marque un changement dans les pratiques rituelles.

En effet, sous la couche jaune se trouve d'abord, à une profondeur de 4,60 m par rapport au niveau actuel de circulation, le niveau le plus ancien (US 1241), où la fouille s'est arrêtée en raison de la montée des eaux de la nappe phréatique (Fig. 4). Ce niveau est constitué de pierrailles mêlées à une terre sablonneuse et cendreuse ; il est bien localisé dans la partie nord du secteur I. Sur cette couche reposent des cippes et d'autres éléments architectoniques signalant la présence d'urnes cinéraires. On observe parfois que l'aménagement de ces pierres, de petites et moyennes dimensions, permet de reconnaitre des fosses, dans lesquelles les urnes ont été déposées parfois isolément, parfois regroupées par deux ou trois (Fig. 5). Ces urnes sont, dans la plupart des cas, obturées par des plats, parfois ornés d'un décor peint de bandes et de cercles concentriques. La relation entre ces urnes et les monuments signalétiques n'est pas toujours claire, surtout lorsqu'il s'agit des cippes de grandes dimensions sous lesquels apparaissent souvent plusieurs jarres.

Ce niveau, daté de la fin du VI$^{ème}$ – milieu V$^{ème}$ siècle avant notre ère, correspond à l'étage B Icard, à la phase Tanit IIb ainsi qu'à la fin de la seconde et au début de la troisième époque du sanctuaire, selon le découpage établi par Bénichou-Safar. Toutefois, la couche adjacente à ce niveau de pierraille, située au sud, n'a pas encore été fouillée. Il s'agit d'une couche d'argile jaune (US 1240) sur laquelle reposent les stèles du niveau supérieur (US 1238).

Ce dernier niveau (US 1238) constitue un véritable plan de surface de texture sablonneuse et de couleur grisâtre, s'étendant sur tout le secteur I (Fig. 6). Il scelle à la fois la couche d'argile jaune (US 1240) et le niveau de pierrailles (US 1241), accueillant ainsi les dépôts votifs du dernier quart du V$^{ème}$ – milieu IV$^{ème}$ siècle avant notre ère. Sa principale caractéristique est l'abondance des stèles en calcaire, suivies, dans une moindre mesure, des cippes en grès. Ces derniers éléments sont tous orientés vers l'est et le sud-est et présentent parfois un certain alignement, suggérant une gestion de l'espace sacré par le personnel du sanctuaire. Le rapport direct entre la stèle et l'urne est évident, car les deux sont déposées simultanément dans la même fosse.[8] Sur la base de ces caractéristiques, ce niveau pourrait correspondre à l'étage C Icard, à la phase IIb Tanit et à la troisième époque selon Bénichou-Safar.

Le scellement de cette dernière couche a eu lieu entre 350-320 avant notre ère par une terre meuble sablonneuse (US 1237). Puis vient le comblement total de l'espace par la couche jaune, de moins en moins épaisse dans le sens de la pente. Ce comblement annonce le début d'une nouvelle grande phase du sanctuaire, correspondant à Tanit III et qui se caractérise par :

- L'apparition d'un niveau de circulation (US 1216) fortement occupé par les fosses contenant des urnes (Fig. 7). Contrairement à la phase précédente, les stèles sont presque absentes, ou du moins très minoritaires ; lorsqu'elles apparaissent, leurs sommets sont parfois décapités. En revanche, leur relation avec les urnes cinéraires qui leurs sont associées reste directe. Cette forte densité d'occupation de l'espace fait qu'une fosse recoupe parfois les cavités des dépôts votifs mitoyens, ce qui permet d'établir ou du moins de réfléchir à la chronologie relative de ces dépôts d'urnes, autrement dit réfléchir à l'ordre de succession des urnes, les unes par rapport aux autres (Fig. 8). D'une manière générale, grâce à la fouille soignée et au protocole

8. Pour cette association directe des stèles et des urnes, voir Ben Jerbania *et al.*, 2020, p. 1143, fig. 5.

rigoureux d'enregistrement de données que nous avons adopté, il a été possible, à partir des traces matérielles livrées par ce niveau, de définir les gestes rituels. Notons d'abord l'homogénéité dans l'aménagement des fosses et la disposition des urnes qui sont soit verticales, notamment lorsque la fosse est profonde, soit inclinées ou horizontales lorsque la fosse est moins profonde. Ces urnes, de dimensions plus petites et à embouchure étroite, apparaissent souvent côte à côte et parfois l'une au-dessus de l'autre. Cette homogénéité dans l'aménagement souligne un geste répétitif, suggérant que l'on pourrait y reconnaître la main d'un même officiant. La mise en fosse est également accompagnée d'autres types de gestes rituels, tels que la fermeture de l'urne par un vase céramique, en l'occurrence un *unguentarium* ou une lampe, ou encore la mise en place de fioles ou de pièces de monnaies près de ces jarres (Fig. 9). Sur la base de la céramique inventoriée et étudiée jusqu'à présent, nous proposons de dater ce niveau de dépôts d'urnes du second tiers du III$^{ème}$ s. av. J.-C.

- Ce dernier plan de surface est recouvert par deux niveaux juxtaposés ; le premier, en pierrailles, est localisé une fois de plus dans la partie nord du secteur I (US 1205). Le second (US 1217=1201), composé de terre noirâtre renfermant un nombre moins important d'urnes, semble daté du dernier quart du III$^{ème}$ – début du II$^{ème}$ siècle avant notre ère (Fig. 10). Nous concentrons notre propos ici sur le premier niveau. En effet, sur cette couche de pierres figurent des urnes disposées de différentes manières : verticales, inclinées, horizontales et même renversées. Elles ont la même forme que celles du niveau 1216 et présentent parfois l'embouchure fermée par une coupelle en céramique. Il s'agit en réalité des urnes implantées dans la couche de terre rapportée du niveau supérieur (US 1132=1195) qui constitue le dernier plan de surface du sanctuaire, ayant fonctionné pendant la première moitié du II$^{ème}$ siècle avant notre ère (Fig. 11).

La fouille de cette couche très meuble (US 1132=1195) n'a pas permis de délimiter les contours des fosses, mais elle montre en revanche une mise en place moins soignée des urnes. Il s'agit apparemment des derniers dépôts votifs du sanctuaire. En effet, parmi la céramique à vernis noir que nous avons récoltée, se trouvent des fragments de campanienne B et surtout C qui arrivent à Carthage juste avant le siège de la cité par l'armée romaine.

Bien que notre vision de la stratigraphie soit partielle et qu'elle ne concerne qu'un secteur bien délimité dans l'espace, elle nous offre néanmoins un nouvel éclairage sur le fonctionnement du sanctuaire et les modes opératoires suivis dans la mise en place des urnes et des stèles. Ainsi, l'étude des urnes et de leur contenu se fera désormais sur la base des données stratigraphiques et chronologiques plus précises, permettant de mieux définir les gestes rituels et les transformations qu'ils ont connues.

## 2. Les données bio-archéologiques. Principaux résultats concernant l'étude des restes humains

En 2017 et 2018, la fouille d'un secteur du *tophet* de Salammbô à Carthage conduite par l'Institut National du patrimoine de Tunisie (INP) a livré 540 urnes dont la datation s'échelonne entre la fin du VI$^{ème}$ et le milieu du II$^{ème}$ siècles avant notre ère. La précision de la fouille et une lecture claire de la stratigraphie offraient l'opportunité exceptionnelle de procéder à une analyse fondée sur des contextes chronologiques et topographiques argumentés et d'apporter ainsi une contribution significative au débat, toujours d'actualité, concernant la signification du *tophet* : sacrifices à Ba'l Hammon et Tanit ou dépôts assimilables à des sépultures d'enfants à l'intérieur du sanctuaire ? L'étude du contenu des urnes, initiée dans le cadre d'une convention liant l'INP et le CEFYP, a été poursuivie en partenariat avec l'École française de Rome à la suite d'une mission d'expertise réalisée en octobre 2019,[9] dans le but d'évaluer le potentiel scientifique du matériel exhumé et la faisabilité d'une opération d'envergure concernant celui-ci. En concertation avec les différents acteurs et institutions impliquées, il a été décidé que l'opération prendrait la forme d'un stage ouvert aux enseignants-chercheurs, chercheurs et étudiants-chercheurs issus de différents pays, dont naturellement la Tunisie. Le présent article a pour objet la présentation des résultats obtenus à l'occasion des recherches menées, selon une méthodologie commune, en 2018 et 2019 puis durant les six sessions de stage d'une

9. Nous tenons à exprimer notre gratitude à Bruno D'Andrea, alors membre de l'École française de Rome, et Nicolas Laubry, Directeur des études pour l'Antiquité, qui ont grandement aidé à la mise en place de cette collaboration.

durée de deux semaines chacune qui se sont tenues à partir de juin 2021,[10] avec des effectifs compris entre huit et 25 participants.[11]

### 2.1. Quelques points de vocabulaire

Dans les lignes qui suivent, divers termes seront employés, qu'il importe au préalable de définir car ils n'ont pas la même signification chez tous les auteurs. Le *bûcher* est la structure constituée d'une accumulation de combustible (bûches ou autres, par exemple s'il s'agit de bois de récupération, ailleurs bouses séchées) plus ou moins soigneusement agencée, destinée à la crémation du cadavre. L'*aire de crémation* est à la fois l'emplacement sur lequel le bûcher a été érigé et ce qui reste de celui-ci après l'extinction du feu. L'aire de crémation est donc le lieu qui a servi à la crémation (ou incinération) d'un corps ou de plusieurs corps, que ceux-ci aient été brûlés en même temps ou que des bûchers aient été successivement installés au même emplacement à des moments différents, à plusieurs semaines, plusieurs mois ou plusieurs années d'intervalle.

Dans une *sépulture primaire à crémation*, l'aire de combustion est laissée intacte, elle ne fait l'objet d'aucun prélèvement d'os brûlés et elle est généralement recouverte par un apport sédimentaire intentionnel qui scelle la structure.

Dans une *sépulture secondaire à crémation*, une quantité plus ou moins importante d'os brûlés est récupérée pour être déposée dans la tombe définitive, le plus souvent à l'intérieur d'un contenant ou réceptacle en céramique, pierre, plomb, verre ou en matière périssable (bois, tissu, cuir). Les os peuvent faire l'objet d'une *collecte* manuelle ou réalisée à l'aide d'un outil (pincettes…), de sorte qu'il n'y a pas ou qu'il n'y a que très peu de charbons et de cendres dans le réceptacle ; il est cependant des cas où il n'y a pas eu de collecte sélective, l'aire de crémation ayant fait l'objet d'un *curage direct* qui concerne l'ensemble des résidus de la crémation (os, charbons, cendres, vestiges d'objets ou d'offrandes alimentaires impliqués dans le rituel funéraire au moment de la crémation). Lorsqu'une collecte manuelle a été pratiquée, il n'est pas rare que les

10. Initialement prévu au printemps 2020, le projet n'a pu débuter qu'à partir de juin 2021 en raison de la pandémie au covid 19. Les sessions se sont déroulées à Carthage (juin 2021, avril 2023), au Centre de recherches archéologiques d'Althiburos (novembre 2021) et au Centre de recherches archéologiques de Kerkouane (novembre 2022, novembre 2023 et avril 2024), dans des locaux mis à notre disposition par l'INP.

11. L'opération a bénéficié d'une aide significative de la part du fonds de dotation Archéologie et Patrimoine en Méditerranée (Arpamed) au titre des années 2023 et 2024.

officiants aient ensuite procédé à un *curage différé* (généralement partiel) de l'aire de crémation ; les résidus du bûcher peuvent être déposés dans un autre récipient ou plus souvent déversés dans la fosse destinée à recevoir le contenant des os brûlés.

### 2.2. La fouille et l'étude analytique du contenu des urnes

Le protocole suivi, conforme aux méthodes analytiques et interprétatives de l'archéothanatologie,[12] a toutefois dû être adapté à des dépôts contenant les restes brûlés d'enfants morts en bas âge : fouille par passes consécutives d'une épaisseur de 1 cm à 1,5 cm, tamisage et tri systématique des sédiments à la maille de 1 mm, détermination aussi précise que possible de l'origine anatomique des restes osseux, qu'ils soient humains ou animaux, quantification par pesée à 0,01 g et par décompte des fragments pour chacun des niveaux de démontage, détermination du nombre minimal d'individus, estimation des âges au décès, étude de la distribution verticale des différentes régions anatomique dans le remplissage de l'urne, variations du poids moyen des fragments en fonction des passes de fouille.

À ce jour, l'effectif total des urnes étudiées est de 154 : 17 pour le niveau daté de la fin du VI$^{ème}$ et du V$^{ème}$ siècle (phase 1), 23 pour le niveau daté des trois premiers quarts du IV$^{ème}$ siècle (phase 2), 95 pour le III$^{ème}$ siècle (phase 3) et 19 pour le niveau de la première moitié du II$^{ème}$ siècle (phase 4). Jusqu'à 2022, l'analyse avait porté sur des urnes appartenant aux quatre horizons chronologiques qui avaient été reconnus lors des fouilles de 2017 et 2018. En revanche, les travaux de 2023 n'ont concerné que des urnes issues des niveaux datés du III$^{ème}$ siècle avant notre ère (US 1216, 1224, 1228 et 1232). L'objectif était en effet de préparer une recherche systématique de liaisons ostéologiques portant sur un ensemble cohérent du point de vue chronologique et continu en ce qui concerne la distribution spatiale de manière à mieux comprendre la manière dont l'occupation de l'espace a pu être planifiée par les personnes préposées à la crémation des enfants et à l'enfouissement de leurs restes à l'intérieur du *tophet*. Les résultats présentés ci-dessous concernent la totalité des urnes qui ont été étudiées à ce jour.

12. Duday, 2013.

### 2.3. Âge au décès, pathologies létales ? Des conclusions pour l'instant incertaines

En ce qui concerne les âges au décès, il est clair que la majorité des sujets sont morts au cours de la période périnatale. On note certes la présence de quelques sujets nettement plus âgés (jusqu'à environ deux ans dans l'échantillon traité), et aussi d'assez nombreux prématurés pour la plupart desquels l'âge gestationnel est supérieur ou égal à 8 mois lunaires, donc compatible avec l'hypothèse d'une survie pouvant aller jusqu'à deux ou trois semaines après la naissance ou même bien au-delà. Il a néanmoins été identifié un fœtus nettement plus jeune (urne UR 185, phase 3) pour lequel la largeur distale de l'humérus droit est à peine de 9,32 mm, ce qui indiquerait un âge de 24 à 26 semaines d'aménorrhée (Fazekas & Kosa, 1978) ; les autres mesures qu'il a été possible de relever indiquent cependant un âge légèrement plus avancé, de sorte que l'âge au décès peut être estimé entre 28 et 32 semaines d'aménorrhée, très proche donc du seuil de viabilité du fœtus pour une population archaïque, mais suffisamment élevé pour qu'on ne puisse pas formellement écarter l'idée qu'il ait vécu quelques jours.

En ce qui concerne les pathologies, mises à part quelques anomalies constitutionnelles dont il n'est pas certain qu'elles aient été incompatibles avec une survie d'au moins quelques jours, on note souvent les signes d'une anémie (*cribra orbitalia,* hyperostose poreuse, appositions périostées sur les grands os longs des membres) qui, là encore, ne peut être tenue comme une affection létale à court terme. Et bien sûr, aucun os ne porte de traces évoquant une mise à mort à l'aide d'un instrument vulnérant. Ces constats ne sont donc pas plus déterminants que ceux de travaux antérieurs qui cherchaient à nier le sacrifice (au sens de la mise à mort d'une victime encore vivante) en prouvant la présence d'enfants mort-nés.

### 2.4. Des crémations d'intensité inégale

L'intensité de la crémation est extrêmement variable, y compris pour un même sujet. On trouve certes des indices de température élevée (os gris pâle à blancs, fissuration de diaphyses en ondes concentriques), mais aussi des os qui n'ont été que faiblement chauffés, ce dont témoignent quelques ensembles encore en connexion anatomique; au moment où ils ont été placés dans l'urne, ils étaient donc encore maintenus par des ponts ligamentaires ou cartilagineux : un quatrième et un cinquième métatarsiens droits dans l'UR 497 (Fig. 12a), deux hémi-arcs neuraux gauches de vertèbres cervicales dans l'UR 494, deux hémi-arcs neuraux droits de vertèbres thoraciques inférieures (UR 554) ; l'urne UR 549 offre des exemples plus

démonstratifs encore avec un bloc en connexion associant l'os pétreux gauche, la *pars lateralis* gauche de l'os occipital, la moitié gauche du basi-occipital et l'hémi-atlas gauche (Fig. 12b) mais aussi deux ensembles de côtes droites et gauches et un lot de quatre corps de vertèbres lombaires, elles aussi en connexion anatomique. Il faut souligner le fait que toutes ces urnes appartiennent aux niveaux les plus anciens qui ont été reconnus lors de la fouille de 2017 et 2018. On notera qu'une connexion entre quatre hémi-arcs neuraux de vertèbres cervicales est signalée par Schwartz *et al.* (2010, p. 4, fig. 3c) pour une urne dont la datation n'est pas précisée.

Dans l'urne UR 179, parmi les restes osseux brûlés, a été trouvée une petite formation oblongue concrétionnée qui a été identifiée par Jean-Bernard Huchet (IR au CNRS, UMR 5199 PACEA, Bordeaux, et UMR 7209, Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris) comme étant un *puparium* de Sphérocéridé (Fig. 13a) ; cette petite mouche (Fig. 13b) qui fait partie des « escouades des travailleurs de la mort » intervient assez tardivement sur le cadavre en pondant ses œufs dans la matière organique en décomposition. Il est impossible qu'elle ait pu le faire à l'intérieur de l'urne qui était hermétiquement fermée par un bouchon d'argile, c'est donc sur des résidus (humains ou animaux) subsistant sur l'aire de crémation que la mouche a pondu. La pupe a ensuite été protégée par les cendres lors d'une crémation ultérieure et ramassée accidentellement lorsque l'aire de crémation a été en partie curée. Cette observation archéo-entomologique relative à une urne du III$^{ème}$ siècle constitue un argument supplémentaire pour démontrer le fait que certaines crémations étaient très peu poussées.

### 2.5. La masse totale des os humains brûlés

La masse totale des os humains brûlés contenus dans les urnes varie entre 1,40 g et 211,15 g avec une moyenne de 70,40 g, soit un peu plus des deux tiers de la masse moyenne d'un squelette de nouveau-né.[13] Les moyennes sont de 63,56 g (n = 17, écart-type 45,60) pour la phase 1, 62,92 g (n = 23, écart-type 36,06) pour la phase 2, 76,59 g (n = 95, écart-type 30,44) pour la phase 3 et seulement 54,62 g (n = 19, écart-type 23,70) pour la phase 4 (Fig. 14). De fait, bien que les effectifs des urnes étudiées pour chacune des quatre phases soient déséquilibrés et que la disper-

13. Depierre (2013, pp. 121-143) indique une masse du squelette sec comprise entre 89,8 g et 181,9 g pour quatre sujets décédés autour du terme d'après les travaux de Theile (1884), et une moyenne de 92,6 g calculée sur 27 sujets dont l'âge était compris entre 37 et 44 semaines d'après l'étude de Trotter & Peterson (1969).

sion des valeurs soit très importante, la comparaison statistique par le test ANOVA de Fisher à un facteur montre une différence globalement significative (F=3,1539) avec un risque d'erreur inférieur à 5 % ; la différence est hautement significative (t = 3,5056) entre les phases 3 et 4 avec un risque d'erreur inférieur à 0,05 %.

Il est donc acquis que la phase 3 se signale par une masse d'os humains brûlés supérieure à celle des autres périodes. Ce constat est d'autant plus remarquable que les urnes de la phase 3 sont sensiblement plus petites que celles des phases 1 et 2.

### 2.6. Un curage direct de l'aire de combustion

En ce qui concerne la restitution des gestes ayant précédé le dépôt, il est désormais certain que les vestiges osseux brûlés n'ont pas fait l'objet d'une collecte manuelle ni d'une récupération après tamisage des résidus de la crémation, ce dont témoigne tout d'abord la présence d'une grande quantité de cendres et de charbons de bois intimement mêlés aux os humains brûlés à l'intérieur de l'urne. Une preuve plus déterminante encore consiste en la présence de nombreuses pièces squelettiques de très petites dimensions dont on aurait peine à croire qu'elles aient pu être ramassées une par une parmi les restes du bûcher :

- les osselets de l'oreille moyenne (*malleus*, *incus* et *stapes*), dont le nombre moyen est de 3,64 par urne avec un maximum de 16 dans l'urne UR 201, alors que chaque individu en possède naturellement 6 au total (trois droits et trois gauches) ;
- les germes de dents déciduales dont l'effectif moyen est de 20,60 par urne avec un maximum de 67 dans l'urne UR 208, alors que chaque individu en a 24 au total pour les arcades supérieure et inférieure réunies ;
- les os des mains et des pieds (métacarpiens et métatarsiens, phalanges) dont le nombre moyen est de 56,89 par urne avec un maximum de 156 dans l'urne UR 216, pour un effectif théorique de 76.

On note enfin que le poids moyen des fragments osseux à l'exclusion des esquilles, calculé pour chacune des passes consécutives du démontage, ne s'abaisse jamais de manière significative au fond de l'urne ; cette particularité caractérise les dépôts pour lesquels les vestiges de très petite taille n'ont pas pu percoler au travers de l'amas osseux parce que celui-ci était dès l'origine colmaté par les cendres

auxquelles ils étaient mêlés. Ce schéma correspond aux histogrammes du type 3 défini à l'occasion de l'étude de la nécropole de Porta Nocera à Pompéi.[14]

Toutes ces observations démontrent donc la pratique d'un curage direct (mais partiel) de l'aire de combustion effectué en fin de crémation.

### 2.7. La présence des restes de plusieurs enfants à l'intérieur d'une même urne et sa signification

Les effectifs relevés dans les études des fouilles antérieures (toutes périodes confondues) avaient conclu à la présence d'un seul sujet dans 116 urnes, deux dans 31 urnes, trois dans six urnes et quatre dans une urne, avec un NMI[15] moyen de 1,30 calculé sur 154 observations.[16] On notera par ailleurs que Schwartz *et al.* mentionnent le cas d'une urne dans laquelle ils ont décelé la présence d'au moins sept individus, sans toutefois en donner l'attribution chronologique.

Dans l'échantillon traité à partir des urnes issues de la fouille de 2017 et 2018, la valeur la plus élevée du nombre minimal d'individus (NMI) dénombrés dans une même urne est de 6. Le NMI est de 1 dans 15 cas, 2 dans 59 cas, 3 dans 58 cas, 4 dans 14 cas, 5 dans 6 cas et 6 dans 2 cas (UR 201 et UR 371, respectivement à partir du nombre des *malleus* droits et à partir des germes dentaires, ce qui souligne bien la nécessité de déterminer l'origine anatomique des plus petits vestiges). Le NMI connaît des variations selon les phases qui se calquent assez précisément sur celles qui ont été décrites pour la masse totale des os humains brûlés contenus dans l'urne (Fig. 15). Ainsi, le NMI moyen est de 1,71 pour la phase 1 avec un mode[17] de 1 (8 sujets sur 17), 2,39 pour la phase 2 avec un mode de 2 (11sujets sur 23), 2,96 pour la phase 3 avec un mode de 3 (46 sujets sur 95) et seulement de 2,11 pour la phase 4 avec un mode de 2 (12 sujets sur 19).

Le NMI obtenu en faisant la somme des NMI de chacune des 154 urnes est de 405, ce qui correspond à un NMI moyen de 2,63. Cependant, si l'on considère les os

14. Duday, 2013, pp. 890-893.

15. NMI, nombre minimal d'individus dont les restes sont attestés dans l'assemblage osseux considéré. Il s'agit ici du NMI de fréquence, c'est-à-dire l'effectif maximal correspondant à la pièce osseuse la mieux représentée, en tenant compte de la latéralité mais indépendamment de considérations d'âge ou de dissymétrie.

16. Bénichou-Safar, 1988.

17. En statistiques, le mode est la valeur de la variable la plus fréquemment rencontrée dans l'échantillon considéré.

pétreux qui figurent incontestablement parmi les os les plus fréquemment rencontrés, on trouve un total de 154 pétreux droits et 134 pétreux gauches, donc des valeurs dont l'une est égale et l'autre légèrement inférieure au nombre d'urnes étudiées.

La question est donc de savoir si chaque urne doit être considérée comme une entité ayant pu recevoir des dépôts multiples (les restes brûlés de plusieurs individus ayant été intentionnellement placés en même temps dans le même réceptacle) ou bien si la présence de pièces squelettiques surnuméraires est due au ramassage involontaire d'os restés à l'emplacement du bûcher à la suite de crémations antérieures. Dans ce cas, il devrait être possible de montrer que les os d'un même enfant peuvent se retrouver dans deux ou plusieurs urnes, ce qui implique la recherche de liaisons ostéologiques fondées sur des critères anatomiques permettant d'affirmer que deux pièces osseuses se rapportent au même individu.[18] Parmi les liaisons de deuxième ordre,[19] on retiendra avant tout le collage de fragments jointifs, mais aussi les relations de symétrie droite/gauche et les contiguïtés articulaires au niveau de certaines synchondroses intra-osseuses dont la complémentarité des champs articulaires est particulièrement étroite au stade périnatal (articulations entre la *pars basilaris* et la *pars lateralis* de l'occipital, entre le corps et la grande aile du sphénoïde). Sauf dans des cas extrêmes, les liaisons par identité du degré de robustesse sont inapplicables aux os brûlés en raison des déformations et rétractions induites par l'exposition à la chaleur ; par ailleurs, les liaisons moléculaires sont impossibles en raison de la dégradation de l'ADN liée à l'élévation de température.[20]

Un premier test réalisé en novembre 2021 avait permis d'établir une liaison certaine entre deux fragments d'un os pétreux droit (Fig. 16) provenant des deux urnes attribuables à la dernière phase de fonctionnement du *tophet* (première moitié du II$^{ème}$ siècle avant notre ère), les UR 4 (US 1132) et UR 91 (US 1195). Lors d'un stage spécifiquement consacré à la recherche de liaisons ostéologiques (Kerkouane, avril 2024), des recherches plus approfondies ont ensuite été conduites sur un ensemble cohérent, à la fois du point de vue chronologique et topographique : il concernait en effet 103 urnes de la phase 3 (deux premiers tiers du III$^{ème}$ siècle)

18. Duday, 1987 et 2018.

19. Les liaisons de deuxième ordre sont celles que l'on peut établir pendant l'étude post fouille, alors que les liaisons de premier ordre (connexions anatomiques) sont celles que l'on observe directement lors du dégagement des os (Duday, 2018).

20. Les recherches effectuées par Mélanie Pruvost (CNRS, UMR 5199 Pacea) ont montré que l'ADN n'était conservé dans aucun des os pétreux qu'elle a testés et qui figuraient pourtant parmi les moins intensément brûlés du *tophet* de Carthage.

occupant de manière continue une zone relativement bien préservée[21] d'environ 8 m² (Fig. 17). Les observations de terrain avaient permis d'établir que les fosses dans lesquelles ces urnes ont été placées ont toutes été creusées à partir du même état de surface mais qu'elles sont de profondeur variable, de sorte que la fouille a pu distinguer des urnes superficielles (US 1216 et 1224) et des urnes plus profondes (US 1232 et 1233). Les recherches ont porté sur les os suivants : os pétreux, os occipital (*pars basilaris* et *pars lateralis* droite et gauche), os sphénoïde (corps et grandes ailes), os zygomatique, hémi-arc de l'atlas, hémi-arc de l'axis, première côte et premier métatarsien.

De très nombreuses liaisons ont pu être établies entre des pièces osseuses provenant de la même urne (liaisons intra-urne), ce qui est au demeurant parfaitement logique (les os d'un même enfant ayant été déposés à l'intérieur du même récipient) mais démontre *ipso facto* la validité de la démarche. Les résultats sont en revanche tout à fait probants lorsqu'ils concernent des pièces osseuses provenant d'urnes différentes (liaisons inter-urnes). Ce sont au total neuf liaisons par collage de fragments jointifs, onze par appariement (symétrie droite/gauche) et quatre par contiguïté articulaire (synchondrose intra-osseuse) qui ont été mises en évidence (Fig. 18). Ces observations – et tout particulièrement les liaisons par collage de fragments jointifs – prouvent de manière indiscutable que les os brûlés d'un même enfant se retrouvent dans le remplissage de deux et parfois trois urnes de la même époque et que la même urne peut contenir les os brûlés d'au moins trois enfants en bas âge dont les restes sont répartis dans trois urnes différentes. Ce sont là des arguments extrêmement probants en faveur de l'hypothèse selon laquelle la présence des restes de plusieurs sujets à l'intérieur d'une même urne est due au fait que le curage de l'aire de combustion a pu emporter des os résiduels en rapport avec une ou plusieurs crémations qui avaient été pratiquées auparavant au même emplacement. On s'éloigne donc de l'image d'une crémation « massive » et simultanée d'un nombre plus ou moins important d'enfants.

On notera par ailleurs que ces liaisons unissent souvent des urnes relevant certes de la même phase mais situées dans des fosses de différentes profondeurs (sept par collage de fragments jointifs et quatre par symétrie entre les US 1216-1224 et 1232-1233), ce qui confirme la contemporanéité que la fouille avait permis de supposer entre ces dépôts. Les urnes concernées se trouvent à des distances

21. Le secteur a cependant été partiellement recoupé par des fosses et les fondations de piliers attribuables à une occupation de l'Antiquité tardive.

variables, de quelques décimètres (par exemple entre les UR 216 et 220) jusqu'à quatre mètres (UR 121 et 177). Or il est évidemment probable que les os surnuméraires trouvés dans une urne appartiennent à un (ou des) enfant(s) qui avai(en)t été brûlé(s) au même emplacement que le sujet « principal » de cette urne et peu de temps avant lui. Cela suggère donc une occupation de l'espace qui ne répondait pas simplement à une gestion régulière et progressive.

### 2.8. La quantification relative des restes de chacun des sujets contenus dans une même urne. L'exemple de l'UR 492

Lorsqu'on analyse les restes humains brûlés mis au jour dans une nécropole romaine à crémation, il n'est pas rare qu'une urne livre les restes brûlés de deux individus. En général, il est assez aisé de faire la distinction entre une véritable sépulture double et une sépulture individuelle dans laquelle auraient été introduits « accidentellement » des fragments résiduels en relation avec une crémation antérieure pratiquée au même emplacement. Dans la première hypothèse, la représentation des deux individus est relativement équilibrée (à ceci près qu'il faut évidemment tenir compte de l'âge des deux défunts) ; dans la deuxième, les restes du sujet « principal » sont très majoritaires alors que le sujet surnuméraire n'est tout au plus représenté que par quelques fragments.[22]

La distinction se fonde donc sur des considérations d'ostéologie quantitative (nombre et masse des restes attribuables à l'un et l'autre des deux sujets). Le raisonnement est tout à fait logique mais il n'a de sens que si la collecte des fragments osseux brûlés destinés à être déposés dans la tombe a été relativement poussée, de sorte qu'il ne subsistait sur l'aire de crémation que des fragments peu nombreux et souvent de petites dimensions. C'est ce qui a pu être vérifié par exemple dans la nécropole de Porta Nocera à Pompei où la masse totale des os contenus dans l'urne et le poids moyen des fragments à l'exclusion des esquilles sont élevés avec des moyennes respectives de 1224 g et 1,23 g pour les sujets de taille adulte, très supé-

22. Certes, il est possible que dans certains cas, l'introduction de quelques fragments brûlés surnuméraires ait résulté d'un geste intentionnel, mais cela reste très hypothétique et surtout bien difficile sinon impossible à démontrer. En revanche, la pratique de crémations répétées à un même emplacement est, elle, tout à fait avérée, chaque épisode de collecte des os brûlés laissant sur place une quantité parfois assez importante d'os brûlés (voir par exemple l'aire de crémation 210 de la nécropole pompéienne de Porta Nocera : Van Andringa, Duday & Lepetz, 2013, pp. 681-682).

rieurs à ce qui a pu être observé pour les restes humains trouvés dans les cendres provenant du curage des résidus de la combustion (199,7 g et 0,38 g).[23]

Ces conditions ne sont manifestement pas remplies en ce qui concerne le *tophet* de Carthage. Si l'on considère les quinze urnes pour lesquelles le NMI est égal à 1,[24] la masse moyenne des os brûlés est seulement de 37,65 g, avec dans trois cas une masse inférieure à 10 g ! Ce sont donc en moyenne les deux tiers et parfois plus des trois quarts de la masse osseuse de l'enfant qui étaient laissés à l'emplacement du bûcher.[25] Un curage un peu plus énergique des cendres à la suite d'une crémation ultérieure est donc susceptible d'avoir emporté une quantité d'os résiduels équivalente, voire supérieure à celle des os qui avaient été placés dans l'urne destinée à l'enfant qui avait été précédemment brûlé au même endroit.

Pour aller plus loin dans la réflexion, il faut chercher à attribuer et quantifier les restes afférents à chacun des sujets dont la présence est attestée à l'intérieur d'une même urne, opération évidemment impossible dans les cas où les enfants ont à peu près le même âge et/ou la même corpulence. Ont donc dans un premier temps été sélectionnées, parmi les urnes pour lesquelles le NMI était supérieur à 1, celles qui contenaient les restes d'individus dont les âges et/ou les caractères ostéométriques différaient suffisamment pour que l'on puisse espérer attribuer à chacun une proportion importante des os ou fragments osseux brûlés. Le choix s'est ensuite porté sur l'urne UR 492 (US 1238, trois premiers quarts du IV$^{ème}$ siècle).

### 2.8.1. Le remplissage de l'urne UR 492

Cette urne, en relation possible avec la stèle ST.43 (Fig. 19), était dans un niveau saturé en eau par la remontée de la nappe phréatique. A l'intérieur, les restes osseux brûlés étaient plaqués contre la paroi jusqu'au niveau de l'embouchure, alors que le fond était occupé sur toute sa surface par une couche de cendres épaisse d'environ

23. Van Andringa, Duday & Lepetz, 2013, pp. 864-865.

24. A été exclue du calcul l'urne UR 548 qui a livré 211,15 g d'os humains brûlés, car il s'agit d'un enfant d'environ deux ans dont le squelette était évidemment beaucoup plus lourd que celui d'un nouveau-né.

25. On peut également imaginer qu'après un premier curage dont le produit aurait été déversé dans l'urne, l'aire de crémation ait été entièrement nettoyée, les cendres et os brûlés étant réservés dans l'intention d'effectuer ensuite des dépôts complémentaires dans des urnes en relation avec des crémations ultérieures. Cette éventualité semble toutefois peu vraisemblable dans la mesure où, à chaque fois que la distinction a été possible, les os des différents sujets étaient étroitement mêlés sur toute la hauteur du remplissage des urnes.

3 cm. Le reste du volume interne était vide de tout sédiment, et il y avait très peu de sédiment interstitiel sur la majeure partie du remplissage, les os semblant de ce fait être restés en équilibre instable. Cette disposition aurait pu faire penser à une urne en position horizontale, mais la documentation de fouille montre de manière formelle qu'elle était en réalité verticale, apparemment fermée par un bouchon d'argile encore en place au moment de la découverte (Fig. 20). L'hypothèse la plus plausible semble être, ici aussi, la présence à l'intérieur de l'urne d'un sac ou d'une pièce de tissu enfermant les os brûlés. Le dépôt aurait été lessivé lorsque le vase a été rempli d'eau lors des épisodes de remontée de la nappe phréatique, de sorte que les cendres se seraient accumulées à la partie inférieure de l'urne. L'amas d'os a probablement été consolidé par un léger encroûtement de calcite, ce qui a permis son maintien en position instable lorsque le tissu emballant le dépôt a fini par se décomposer. On sait en effet que sous l'action de la chaleur, les oxalates de calcium des phytolithes subissent une pseudomorphose qui les transforme en cristaux de carbonate de calcium qui, lessivés par l'eau, peuvent se redéposer sous la forme d'une pellicule de calcite.[26]

Le NMI est de trois : le sujet le plus jeune (sujet A) est un prématuré dont l'âge peut être estimé entre 36 et 39 semaines d'aménorrhée (soit 34 à 37 semaines de gestation ou 9 à 9,75 mois lunaires) et la masse des os brûlés qui peuvent lui être rapportés est de 11,47 g ; un sujet un peu plus âgé et surtout plus robuste (sujet B) est mort autour du terme (38 à 40 semaines d'aménorrhée, soit un âge gestationnel de 9,5 à 10 mois lunaires), avec une masse osseuse de 21,22 g ; enfin le troisième (sujet C), mort à un âge de 12 à 17 mois, est représenté par une masse osseuse de 30,23 g. La masse des fragments provenant de l'urne UR 492 qui n'ont pas pu être attribués à l'un ou l'autre de ces individus est à peine de 7,04 g (soit seulement 10,1 % de la masse totale), dont 96,6 % de fragments indéterminés, principalement des esquilles, avec un poids moyen sauf esquilles d'à peine 0,02 g.

### 2.8.2. Répartition verticale des sujets A, B et C et variations du poids moyen des fragments dans le remplissage de l'urne

L'analyse de la distribution verticale dans les six passes de démontage montre que les restes de chacun des trois sujets occupent toute la hauteur du remplissage (Fig. 21a et b). Ils ont donc été introduits simultanément dans l'urne. La répartition est

26. Brochier, 1983.

régulière pour le sujet A (la masse pour chacune des passes représente entre 14,56 % et 20,05 % de la masse totale) ; en revanche, la passe R1 représente à elle seule 41,66 % de la masse totale pour le sujet B, les passes R1 et R2 respectivement 54,15 % et 24,74 % de la masse totale pour le sujet C.

Ces variations sont tout à fait parallèles à celles du poids moyen des fragments en fonction des passes de démontage (Fig. 21c): le poids moyen est stable pour le sujet A (entre 0,07 g et 0,03 g), alors qu'il décroît de haut en bas de manière exponentielle pour le sujet B (0,22 g en R1, valeurs comprises entre 0,09 g et 0,06 g entre R2 et R6) et de manière plus spectaculaire encore pour le sujet C (0,71 g en R1, 0,44 g en R2, contre 0,29 g en R5 et des valeurs comprises entre 0,12 g à 0,07 g pour R3, R4 et R6).

### 2.8.3. Représentation des différentes régions anatomiques pour les sujets A, B et C

Les trois sujets se signalent par une nette sous-représentation des os des membres inférieurs (Figs. 21d, 22-24): cela est particulièrement vrai pour le sujet A (seulement un talus et un métatarsien dont la masse cumulée est à peine de 0,14 g, avec un indice pondéral des membres inférieurs de 1,2 pour une valeur de référence d'environ 21) et pour le sujet C (deux métatarsiens pour une masse cumulée de 0,17 g, indice pondéral des membres inférieurs 0,6) ; en ce qui concerne le sujet B, le déficit est moins important avec deux fragments d'ilium, trois de fémur, trois de tibia, trois métatarsiens et une phalange du pied (masse cumulée 1,91 g, l'indice pondéral des membres inférieurs égal à 9,0 étant cependant très abaissé).

### 2.8.4. Distribution verticale des différentes régions anatomiques

Le fait le plus frappant concerne les os des membres inférieurs : pour les sujets A et C, les os des pieds se trouvent exclusivement au fond de l'urne (R6) ; une tendance analogue s'observe chez le sujet B, avec les fragments de tibia, deux métatarsiens et une phalange dans les passes inférieures (R5 et R6), et seulement un métatarsien en R3. En revanche, les os du bassin (iliums) et des cuisses (fémurs) se trouvent plutôt dans la moitié supérieure du remplissage (R1 et R2, plus accessoirement R3), avec seulement un petit fragment de diaphyse fémorale en R6.

On pourrait penser que les petits os des pieds ont percolé avec les cendres au sein de l'amas osseux lorsque celui-ci a été lessivé par l'eau de la nappe phréatique, mais cette hypothèse est contredite par la distribution des os des mains (métacar-

piens et phalanges) dont les dimensions sont équivalentes à celles de os des pieds mais qui se répartissent de manière sensiblement homogène sur toute la hauteur de l'urne. Il semble donc acquis que dès l'origine, les restes osseux se rapportant à la partie inférieure du corps se trouvaient au fond de l'urne.

Les os de la tête, quant à eux, se trouvent préférentiellement dans la partie supérieure du remplissage pour le sujet C, avec des fragments souvent volumineux : sur les 90 fragments osseux attribués à ce sujet, les 12 éléments du bloc crânio-facial qu'ont livrés les deux passes supérieures R1 et R2 représentent à eux seuls 17,73 g soit 58,7 % de la masse totale ; les fragments du squelette céphalique ont une distribution plus régulière dans toutes les passes pour les sujets A et B.

### 2.8.5. Des crémations espacées dans le temps plutôt que simultanées ?

A ce stade de l'analyse, il se dégage donc l'image de trois corps superposés ou juxtaposés sur une même aire de crémation, dont les restes brûlés auraient été prélevés dans un même geste de curage des cendres. Le fait que ce soient les mêmes parties anatomiques qui sont sous-représentées (les membres inférieurs) donne à penser que les trois corps pouvaient avoir une disposition analogue, avec la tête dirigée du même côté. Leur position exacte sur le bûcher n'est évidemment pas connue, mais il est plausible que les pieds aient été ramenés au contact du bassin puisque quelques os des pieds ont été retrouvés dans l'urne pour chacun des enfants (Fig. 25).

Reste à aborder la chronologie relative des crémations. La réponse à cette question est peut-être apportée par les encroûtements de calcite qui affectent les os brûlés de l'urne UR 492 et dont l'importance varie de manière importante entre les trois sujets. Le sujet A ne montre que des concrétions ténues (Fig. 26) de faible importance, le sujet B des concrétions plus marquées (Fig. 27), alors que le sujet C montre des dépôts souvent massifs (Fig. 28), épais, qui n'ont pu être que partiellement enlevés avant que les os ne soient pesés.

Il est impossible que la calcite se soit exclusivement formée à l'intérieur de l'urne car dans ce cas, tous les os contenus dans celle-ci en auraient été affectés de la même manière, ce qui n'est manifestement pas le cas. On peut certes envisager que de la calcite se soit formée après l'enfouissement de l'urne, car cela expliquerait le maintien de l'amas osseux plaqué verticalement contre la paroi interne du vase, en situation instable dans la mesure où le reste du volume interne de celui-ci restait vide de tout sédiment. Ce pourrait être le léger dépôt observé sur les os du sujet A. Si tel est le cas, le même dépôt a dû se produire sur les restes des sujets B et C, mais il ne fait aucun doute que la majeure partie de la calcite qui encroûte les os

des deux enfants les plus âgés s'est déposée avant qu'ils ne soient placés dans l'urne selon le mécanisme exposé précédemment qui, lors de la combustion, transforme les oxalates des phytolithes du bois en cristaux de carbonate de calcium, avec la formation de calcite qui en résulte par un phénomène de dissolution – évaporation.

Il est probable que cette diagenèse a affecté des os résiduels englobés dans les cendres de l'aire de crémation ; l'encroûtement différentiel indiquerait donc que les restes du sujet C ont été soumis à ce processus plus longtemps que ceux du sujet B, eux-mêmes plus longtemps que ceux du sujet A (mais pour ce dernier, il est plus vraisemblable que le faible dépôt de calcite qui l'affecte se soit produit à l'intérieur de l'urne).

L'urne UR 492 serait donc le réceptacle destiné à un enfant prématuré (sujet A) qui aurait été brûlé à l'emplacement où un enfant d'un an à un an et demi (sujet C) puis un enfant mort en période périnatale (sujet B) avaient antérieurement été brûlés, avec des intervalles de temps entre ces crémations successives suffisants pour que des différences sensibles se manifestent dans l'importance des encroûtements de calcite.

## 3. Principaux résultats concernant les restes d'animaux et autres éléments organiques contenus dans les urnes[27]

Lors du tri des restes osseux brûlés extraits des urnes, il a souvent été isolé des vestiges non humains. La détermination des espèces et des pièces squelettiques représentées revient naturellement à l'archéozoologue mais une approche tout à fait originale a été développée dans le cadre de cette opération, consistant à traiter la quantification des restes animaux selon des méthodes analogues à celle qui est utilisée pour les restes humains brûlés. Des tableurs spécifiques ont été construits, regroupant les masses et nombres de fragments pour chaque passe de démontage et chaque pièce du squelette, d'une part pour les restes de Caprinés (mouton ou chèvre), d'autre part pour les restes d'oiseaux (passériformes). Le premier constat concerne les espèces représentées. L'étude archéozoologique a porté sur 125 urnes, dont 95 contenaient des restes de caprinés, parmi lesquels 22 moutons ont pu être identifiés. Des passériformes ont également été mis en évidence dans 24 urnes. Le plus souvent, chaque urne renfermait un seul capriné (76 cas), mais deux individus ont été observés dans 19 cas. De même, les oiseaux sont généralement représentés

27. Les pourcentages des urnes contenant seulement des restes humains, des restes humains et animaux mêlés dans des proportions variables et seulement des restes d'animaux (?) seront développés dans une communication ultérieure, lorsque toutes les urnes traitées auront fait l'objet d'un examen archéozoologique approfondi.

par un individu unique, bien que leur nombre puisse atteindre jusqu'à quatre, comme dans l'urne UR 534.

En ce qui concerne les Caprinés, la masse d'os est parfois très faible, ce qui laisse envisager l'hypothèse d'une présence « accidentelle » (os résiduels sur l'aire de combustion, en relation avec des crémations antérieures). Dans d'autres cas, la masse est beaucoup plus importante, parfois même égale à celle des restes humains (respectivement 37,90 g et 36,58 g pour l'urne UR 1). L'urne UR 501 constitue un cas particulier en ce sens qu'elle ne contenait presque que des os brûlés d'un agneau (55,64 g pour 559 fragments identifiés), les restes humains ne représentant au total qu'une masse très faible (7,15 g pour 30 fragments non reconnus comme étant d'origine animale, dont seulement 1,46 g pour les 24 fragments indiscutablement humains dont la situation anatomique a pu être précisée). Cet exemple conduit à s'interroger sur la présence réelle d'urnes qui auraient exclusivement contenu des os brûlés d'agneaux, occurrence qui a été signalée à maintes reprises dans les études antérieures ; on peut se demander si dans de tels cas, la présence de rares vestiges humains, qui plus est de très petites dimensions, n'a pas pu échapper aux auteurs précédents.

Les photographies prises de manière systématique à chacune des étapes de la fouille ont parfois montré des os animaux en connexion anatomique : ainsi dans l'urne UR 164 (R7), la diaphyse et l'épiphyse distale non soudées d'un radius d'agneau. Un tel exemple montre que dans certains cas au moins, il subsistait à la fin de la combustion au moins quelques éléments fibreux (ligaments) ou cartilagineux (cartilages de conjugaison), ce qui conforte l'hypothèse précédemment émise à propos de la pupe de mouche.

La méthode de quantification permet également une analyse de la disposition verticale des os d'animaux dans le remplissage de l'urne (analyse par passes de démontage). Il apparaît que ceux-ci ont une distribution qui se calque exactement sur celle des restes humains, que ce soit pour les os de mouton (Fig. 29 pour l'urne UR 164), d'alouette (Fig. 30 pour l'urne UR 544) ou pour les deux espèces lorsqu'elles sont simultanément représentées. On doit en déduire que ces animaux ont été brûlés sur le bûcher en même temps que le corps de l'enfant, puis que leurs restes ont été pris avec les os de celui-ci lors du curage de l'aire de combustion. Il en va de même pour les fragments d'aliments carbonisés (pain, galette ?) dont la distribution verticale est elle aussi identique à celle des restes humains.

## 4. Conclusions

La fouille et l'étude du contenu de 154 urnes mises au jour lors des fouilles récentes dans le sanctuaire de Tanit et Ba'l Hammon à Carthage ont apporté des résultats pour certains conformes aux données antérieures, pour d'autres beaucoup plus novateurs. La question de la présence éventuelle d'enfants morts avant que leur corps ne soit exposé aux flammes du bûcher reste en suspens, dans la mesure où il n'y a actuellement aucune certitude de pathologie létale ni d'accouchement antérieur à la limite de viabilité du fœtus.

Le premier atout majeur de l'échantillon réside dans la précision des données topographiques et chronologiques découlant des observations de fouille, ce qui autorise une comparaison des paramètres de l'ostéologie quantitative en fonction des phases. Ainsi, il apparaît que les urnes attribuables surtout au deuxième tiers du III$^{ème}$ siècle se caractérisent par une masse osseuse plus importante et corrélativement un nombre minimal d'individus (NMI) plus élevé. Par ailleurs, l'idée d'un ramassage sélectif et/ou d'un tamisage des résidus de la crémation doit être abandonnée au profit d'un curage direct mais partiel de l'aire de crémation, de sorte que ce sont des os mêlés aux cendres qui ont été déversés à l'intérieur du réceptacle en céramique.

La mise en évidence de pièces osseuses encore en connexion anatomique indique que dans certains cas, la crémation était relativement peu poussée, ce que confirme la découverte d'une pupe de mouche nécrophage mêlée aux cendres et aux os brûlés de l'urne UR 174.

La recherche systématique des liaisons ostéologiques de deuxième ordre apporte un élément déterminant qui explique la présence des restes de plusieurs sujets (jusqu'à six) à l'intérieur de la même urne : il semble très probable que dans bien des cas, le fait soit lié non pas à la crémation simultanée de plusieurs enfants mais à la récupération involontaire d'os brûlés résiduels en relation avec une (ou plusieurs) crémation(s) qui s'étai(en)t déroulée(s) antérieurement au même endroit. *Ipso facto*, ce constat prouve qu'il existait dans le sanctuaire un (ou des) emplacement(s) réservé(s) à l'édification des bûchers. Une étude de cas concernant une urne du IV$^{ème}$ siècle (UR 492) a permis de préciser la séquence des gestes : elle contenait les restes de trois enfants dont l'âge et la corpulence étaient assez différents pour qu'il soit possible d'attribuer à chacun d'entre eux la plupart des os brûlés ; tous trois se distribuent sur toute la hauteur du remplissage de l'urne, le schéma de conservation anatomique montre une même sous-représentation des membres inférieurs, ce qui conduit à penser au curage en un temps unique d'une aire de crémation sur laquelle les trois corps auraient été brûlés dans une position et une orientation similaires.

Cependant, des différences sensibles dans l'encroûtement de calcite indiquent que les restes brûlés de chacun de ces enfants ont séjourné parmi les cendres pendant une durée différente, ce qui va une fois encore dans le sens d'un curage de cendres emportant les restes de crémations non pas simultanées mais successives, séparées par des intervalles de temps relativement longs.

L'analyse archéozoologique a donné des résultats conformes aux données de la littérature, avec la prévalence des restes brûlés de jeunes moutons, la plupart de moins de 3-6 mois, mais aussi la présence de restes également brûlés de petits passereaux. La fouille du contenu de l'urne par passes consécutives de démontage a montré que ces vestiges ont une distribution verticale dans l'urne absolument similaire à celle des restes humains, ce qui renvoie à l'image d'animaux ou de pièces de boucherie brûlés en même temps que les corps humains, sur le même bûcher, et prélevés avec eux dans le même geste de curage des résidus de la crémation. Il en va de même pour les restes alimentaires carbonisés (pain, galettes).

Les données présentées dans cet article constituent une première étape du programme de fouille et d'étude du contenu des urnes du *tophet* de Carthage. La recherche des liaisons ostéologiques sera étendue d'abord aux os longs et aux os des ceintures pour le même ensemble du III$^{ème}$ siècle, puis aux autres périodes. Il sera pour cela nécessaire de rééquilibrer les effectifs des dépôts afférents à chacune des phases d'utilisation du tophet, de manière à mieux percevoir les variations des paramètres ostéologiques et au travers de ceux-ci, des gestes qui ont accompagné la crémation des enfants, la récupération de leurs cendres et le dépôt des urnes à l'intérieur du sanctuaire.

## Figures

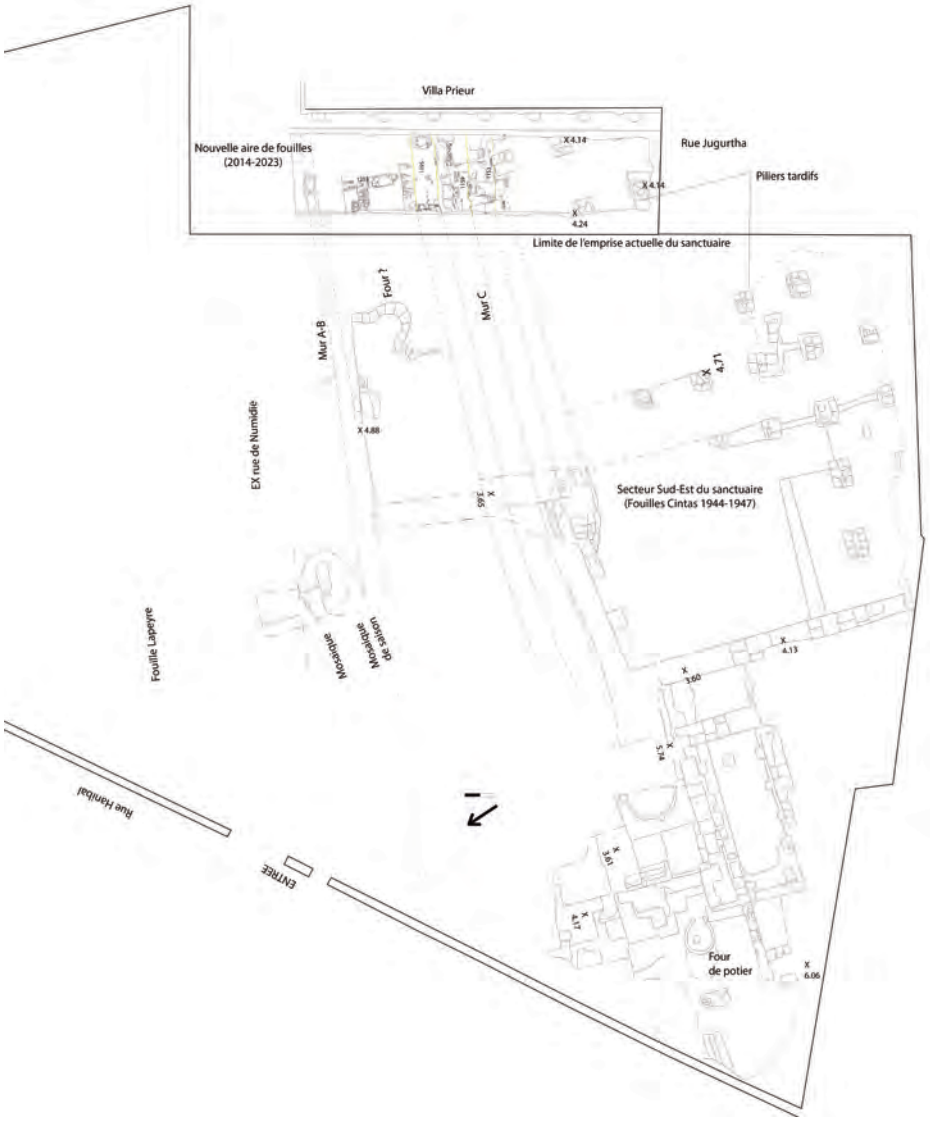



**Fig. 1.** Plan des nouvelles et anciennes fouilles dans le secteur sud du sanctuaire (réalisé et adapté par K. Jendoubi et I. Ben Jerbania, INP).

**Fig. 2.** Vue du secteur I (photo I. Ben Jerbania).

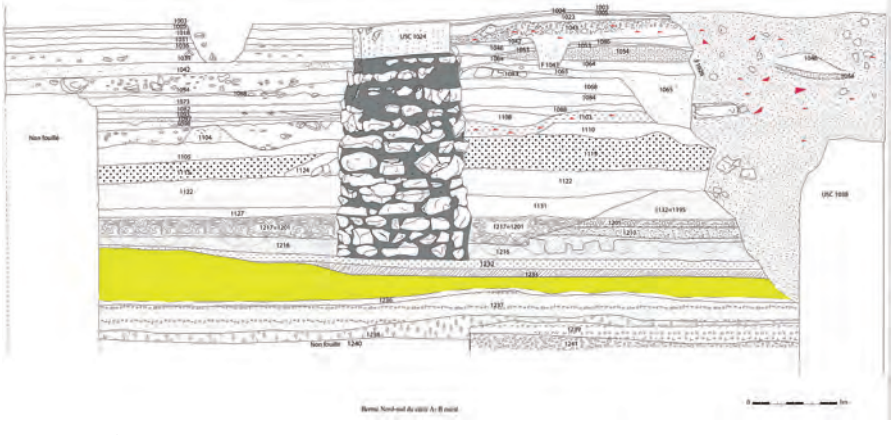


**Fig. 3.** Coupe stratigraphique du secteur I du sanctuaire punique (I. Ben Jerbania et K. Jendoubi).

**Fig. 4.** Le niveau 1241 daté de la fin du VI[ème] au milieu du V[ème] siècle avant notre ère, avec les urnes en place et les cippes (photo I. Ben Jerbania).

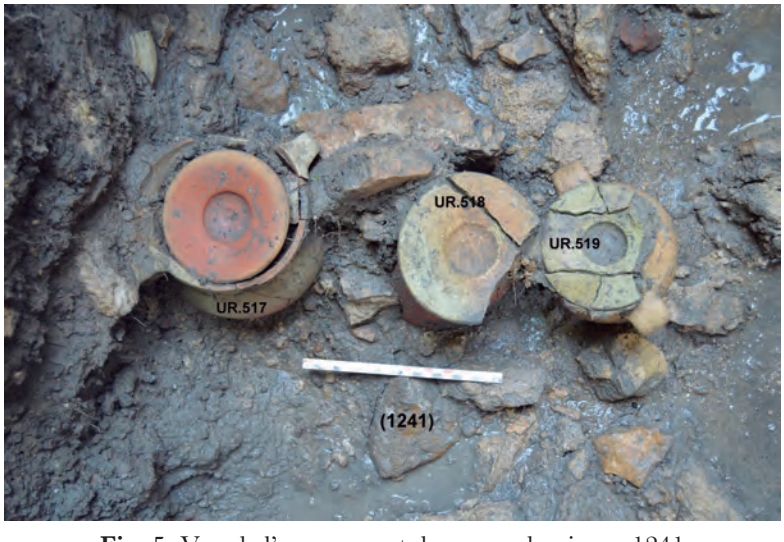



**Fig. 5.** Vue de l'agencement des urnes du niveau 1241 (photo I. Ben Jerbania).

**Fig. 6.** Le niveau 1238 daté de la fin V[ème] – première moitié IV[ème] siècles (photo I. Ben Jerbania).

**Fig. 7.** Vue de la surface de l'US 1216, dans laquelle ont été creusées les fosses destinées à recevoir les urnes du second tiers du III[ème] siècle avant notre ère (photo I. Ben Jerbania).

**Fig. 8.** Vue des urnes du second tiers du III[ème] siècle avant notre ère en place ayant des positions variables (photo I. Ben Jerbania).

**Fig. 9.** Vue d'une urne du second tiers du III[ème] siècle avant notre ère entourée par des *unguentaria* déposées dans la même fosse (photo I. Ben Jerbania).

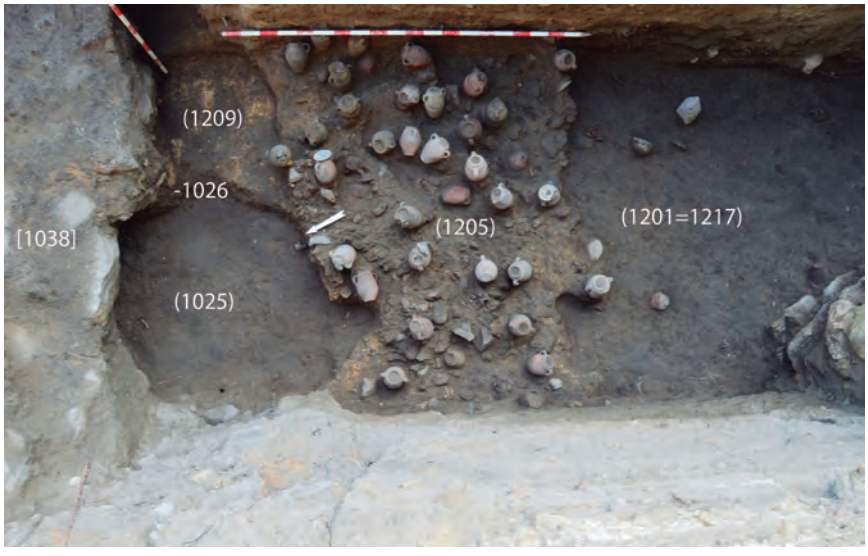



**Fig. 10.** Le niveau 1205 de pierrailles avec les urnes dans différentes positions et le niveau adjacent de terre grisâtre 1201=1217 (photo I. Ben Jerbania).

**Fig. 11.** Vue de la surface du dernier niveau du sanctuaire (photo I. Ben Jerbania).

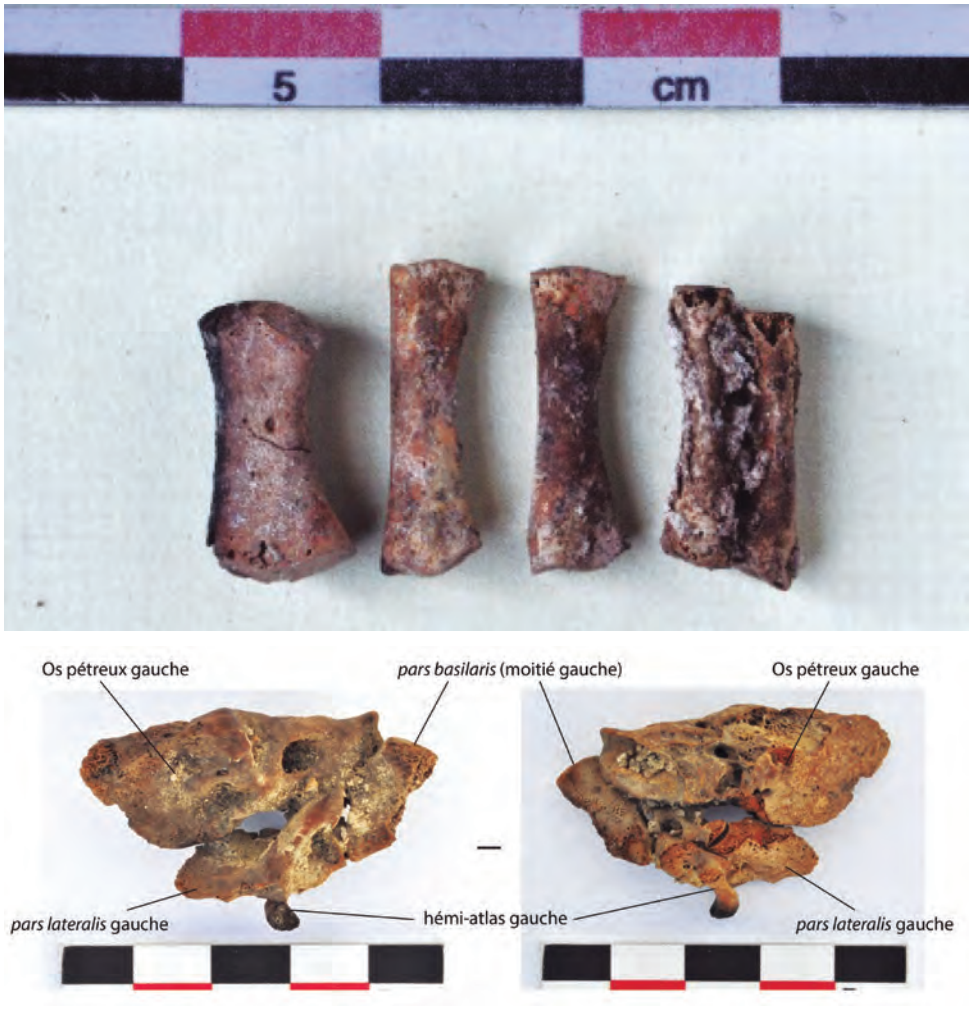



**Fig. 12.** Os humains faiblement brûlés encore en connexion anatomique. En haut (12a), métatarsiens droits, les quatrième et cinquième maintenant en position anatomique par un encroûtement de calcite (UR 497, IV$^{ème}$ siècle avant notre ère) ; en bas 12b), os pétreux gauche, moitié gauche de la *pars basilaris* et *pars lateralis* de l'occipital, hémi-arc gauche de l'atlas (UR 549, fin VI$^{ème}$ – début V$^{ème}$ siècle avant notre ère) (photos H. Duday).

**Fig. 13.** *Puparium* de Sphéroceridae (en haut, 13a) trouvé dans l'urne UR 179 (III[ème] siècle avant notre ère) et photo d'un spécimen actuel de la mouche (en bas, 13b) (photos J.-B. Huchet).

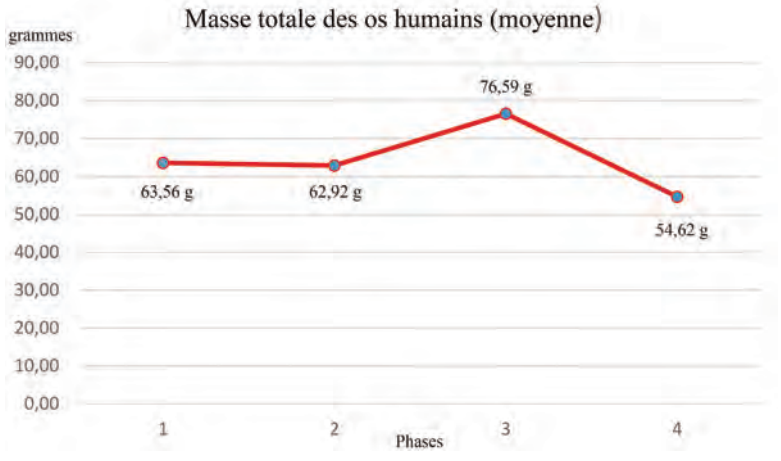



**Fig. 14.** Variations de la masse moyenne des os humains brûlés contenus dans les urnes du *tophet* de Carthage en fonction des phases (document H. Duday).

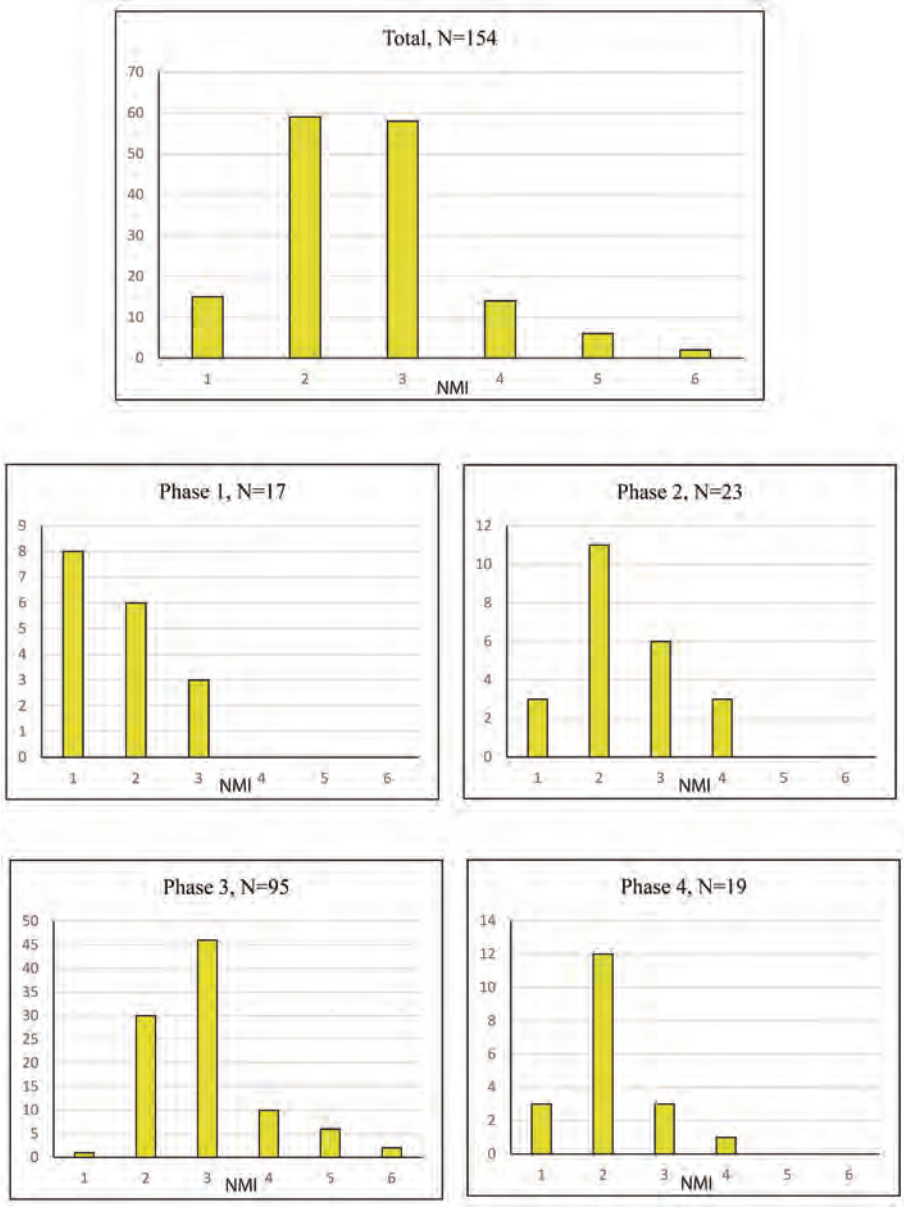



**Fig. 15.** Nombre minimal d'individus (NMI) contenus dans les urnes du *tophet* de Carthage en fonction des phases (document H. Duday).

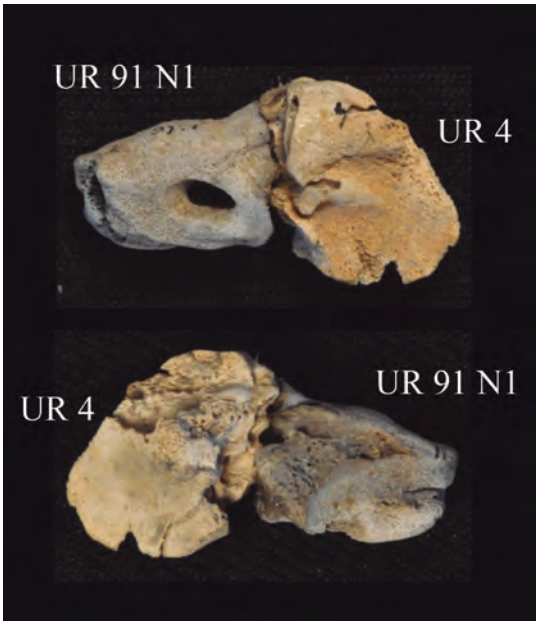



**Fig. 16.** Liaison par collage de deux fragments jointifs d'un os pétreux droit ; les deux fragments proviennent de deux urnes datées de la première moitié du IIème siècle avant notre ère (UR 4 et UR 91, phase 1) (photo H. Duday).

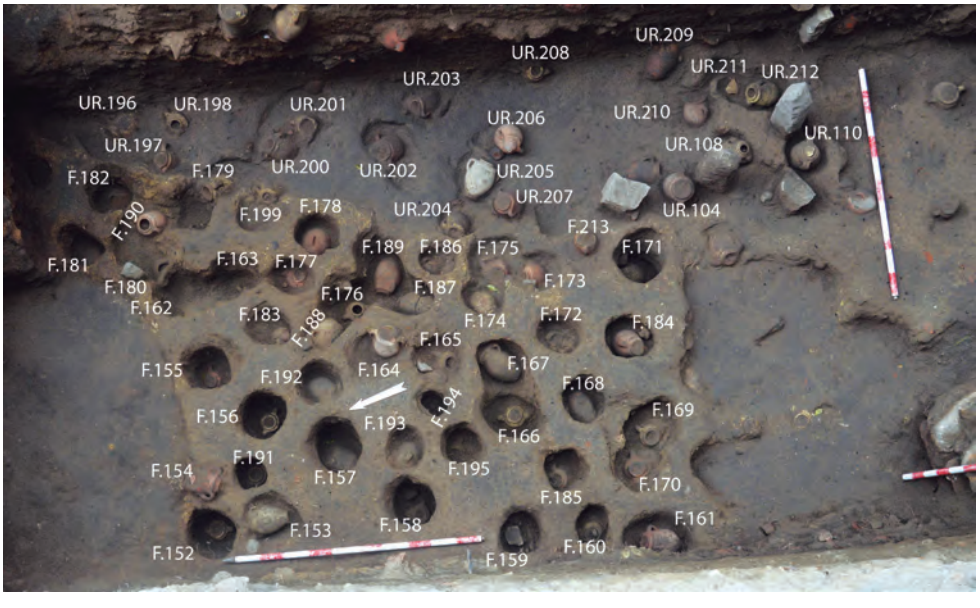



**Fig. 17.** Vue des urnes du IIIème siècle avant notre ère en place. On notera la position variable des urnes dans les fosses (verticales, obliques ou horizontales). Les zones vides correspondent à des perturbations de l'Antiquité tardive (photo I. Ben Jerbania).

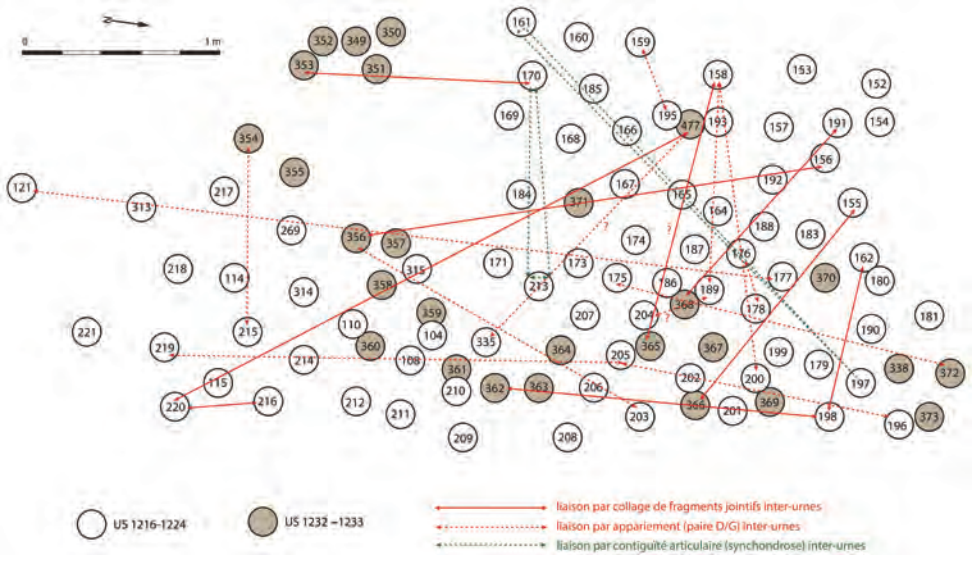



**Fig. 18.** Plan général des liaisons par collage de fragments jointifs (traits rouges continus), par symétrie droite/gauche (traits rouges interrompus) et par contiguïté articulaire de synchondroses intra-osseuses (traits verts interrompus) entre toutes les urnes du III[ème] siècle mises au jour dans un secteur d'environ 8 m². Les cercles blancs indiquent les urnes les plus superficielles (US 1216-1224), les cercles bruns les urnes plus profondes (US 1232-1233) (document H. Duday).

**Fig. 19.** L'urne UR 492 en place, à proximité de la stèle ST 43 (IV[ème] siècle avant notre ère) (photo I. Ben Jerbania).

**Fig. 20.** L'urne UR 492 en position verticale, encore fermée par son bouchon d'argile (photo I. Ben Jerbania).

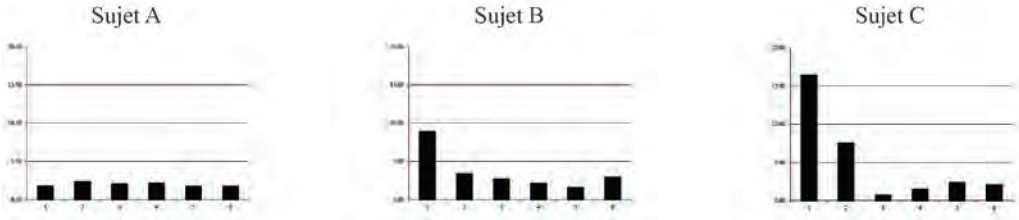



Fig. 21a

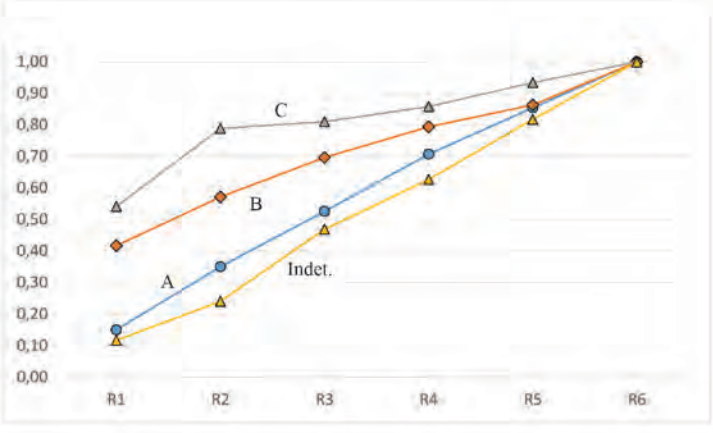



Fig. 21b

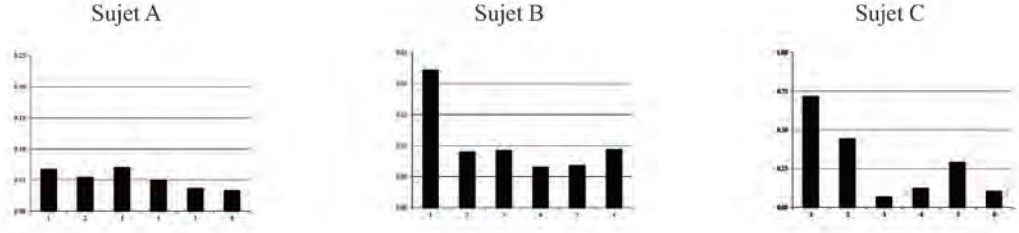



Fig. 21c

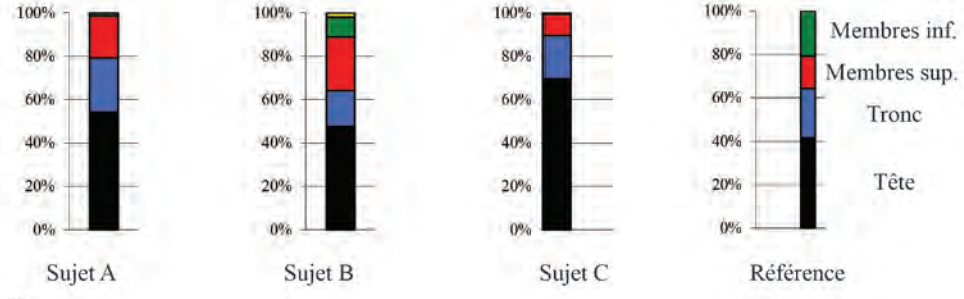



Fig. 21d

**Fig. 21.** Urne UR 492, synthèse des données concernant les sujets A, B et C (document E. Portat, A. Du Fayet de la Tour et H. Duday) : a) Variations de la masse des os humains brûlés en fonction des passes de démontage ; b) Diagramme cumulatif des masses osseuses pour les sujets A, B et C et pour les fragments non attribués. Les valeurs sont indiquées en pourcentage de la masse totale des fragments attribués au sujet considéré ; la valeur donnée pour un relevé est égale à la valeur enregistrée pour ce relevé ajoutée à la valeur atteinte au relevé précédent, soit par exemple pour R4 (R1+R2+R3+R4)/(R1+R2+R3+R4+R5+R6) ; c) Variations du poids moyen des fragments osseux brûlés en fonction des passes de démontage. On notera la similitude des profils avec la Fig. 21a ; d) Représentation relative de la masse de chacune des grandes régions anatomiques rapportée à la masse totale des restes humains brûlés de l'urne UR 492 (indices pondéraux), pour les sujets A, B et C. A droite, les valeurs de référence. Les trois histogrammes se caractérisent par une sous-représentation des membres inférieurs (pour le sujet B, en jaune un métacarpien ou métatarsien, donc un os de membre indéterminé).

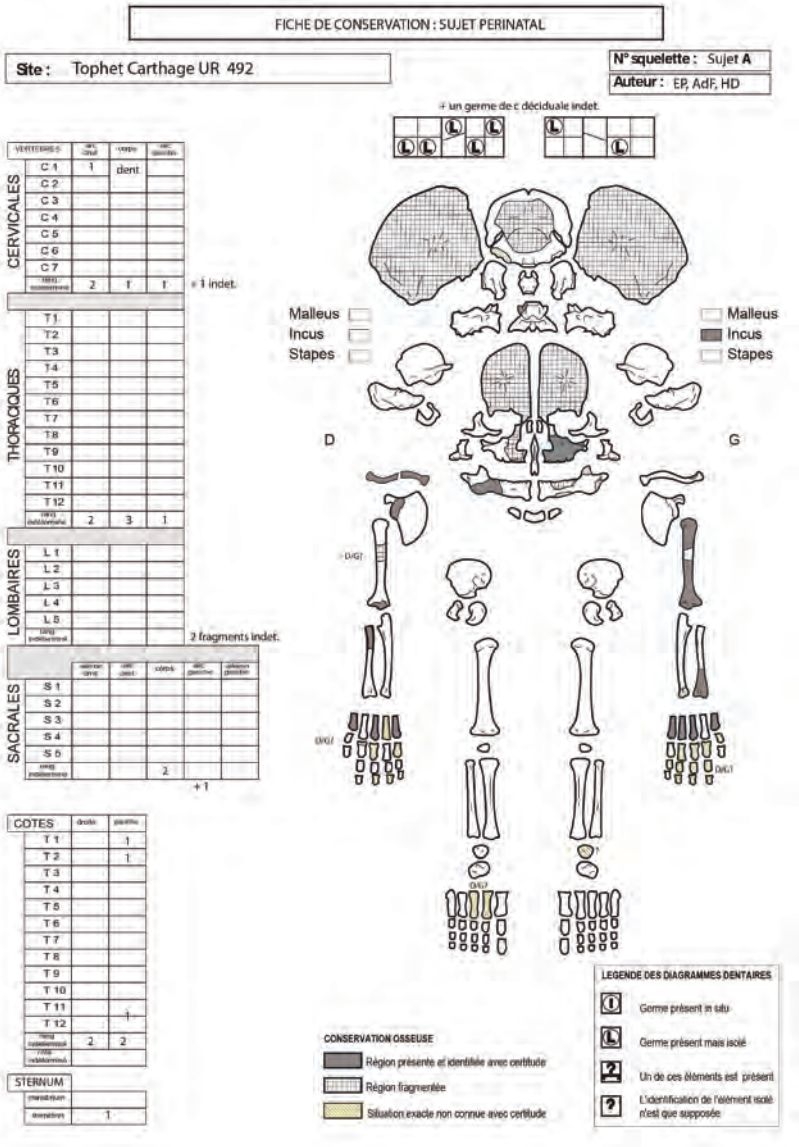



**Fig. 22.** Schéma de conservation du sujet A de l'urne UR 492. On notera la très faible représentation des membres inférieurs (document E. Portat et A. Du Fayet de la Tour).

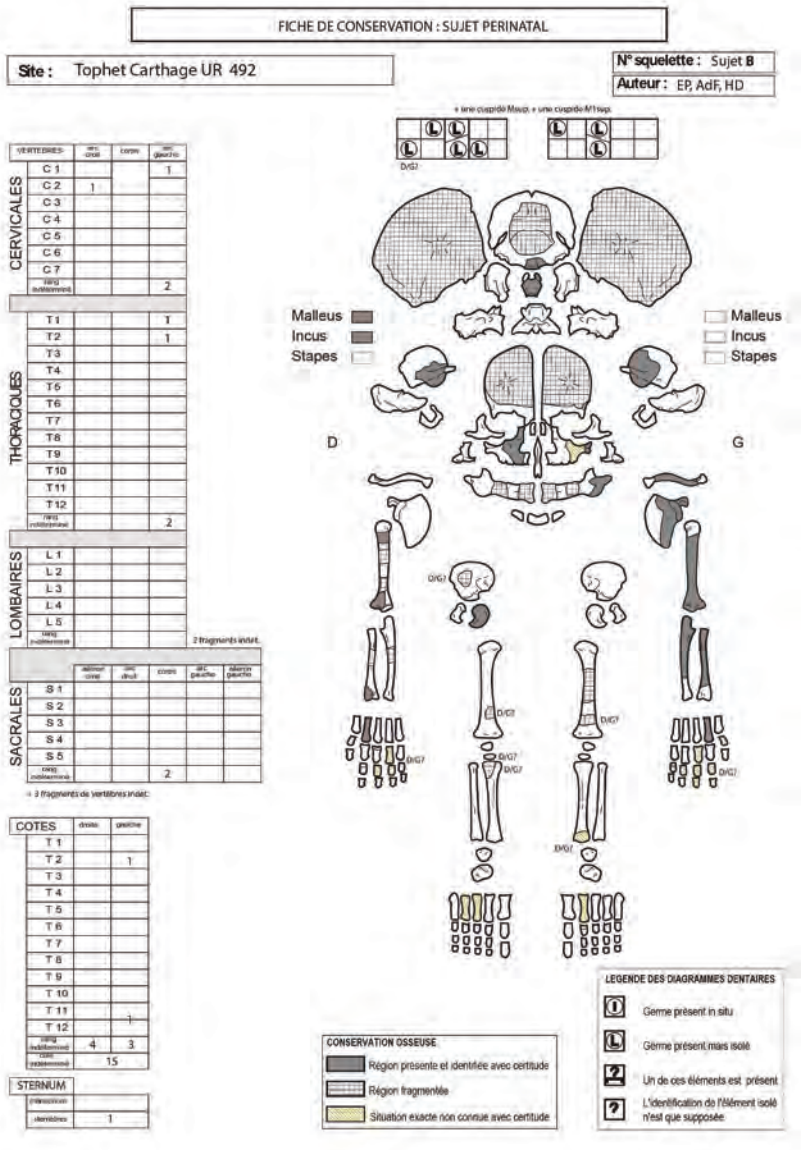



**Fig. 23.** Schéma de conservation du sujet B de l'urne UR 492. On notera la très faible représentation des membres inférieurs (document E. Portat et A. Du Fayet de la Tour).

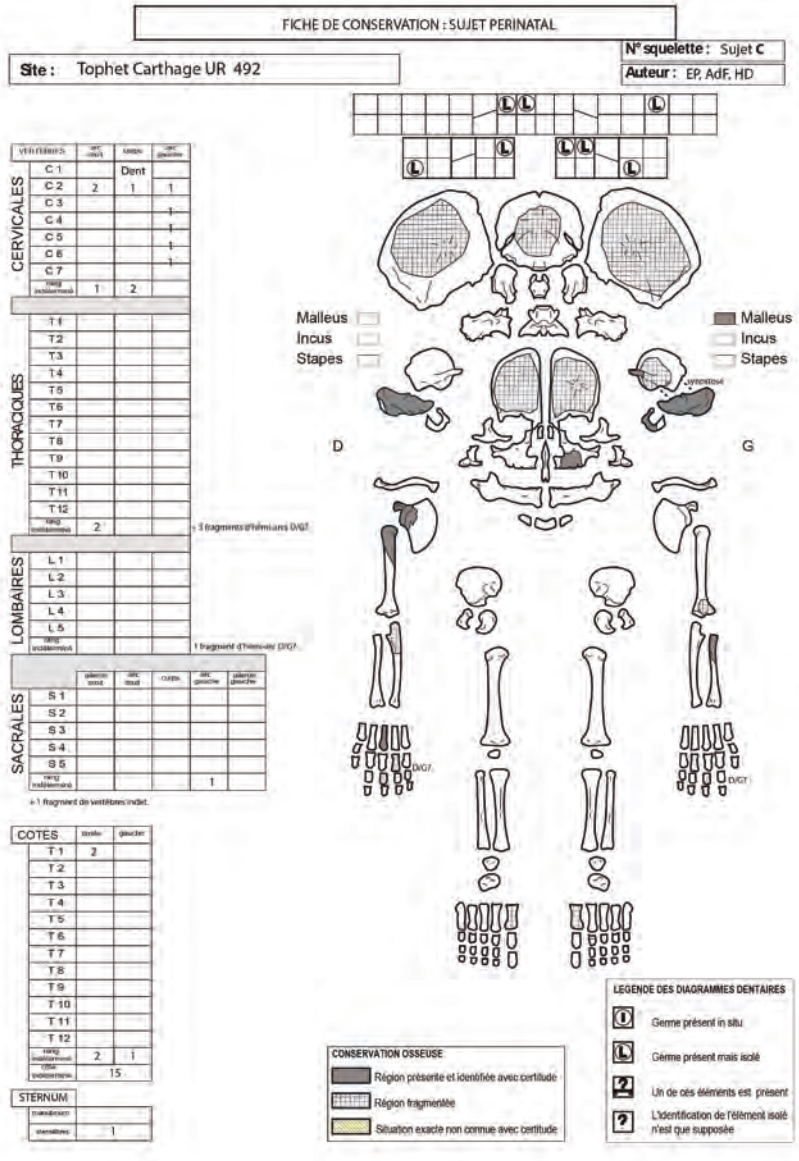



**Fig. 24.** Schéma de conservation de sujet C de l'urne UR 492. On notera la très faible représentation des membres inférieurs (document E. Portat et A. Du Fayet de la Tour).

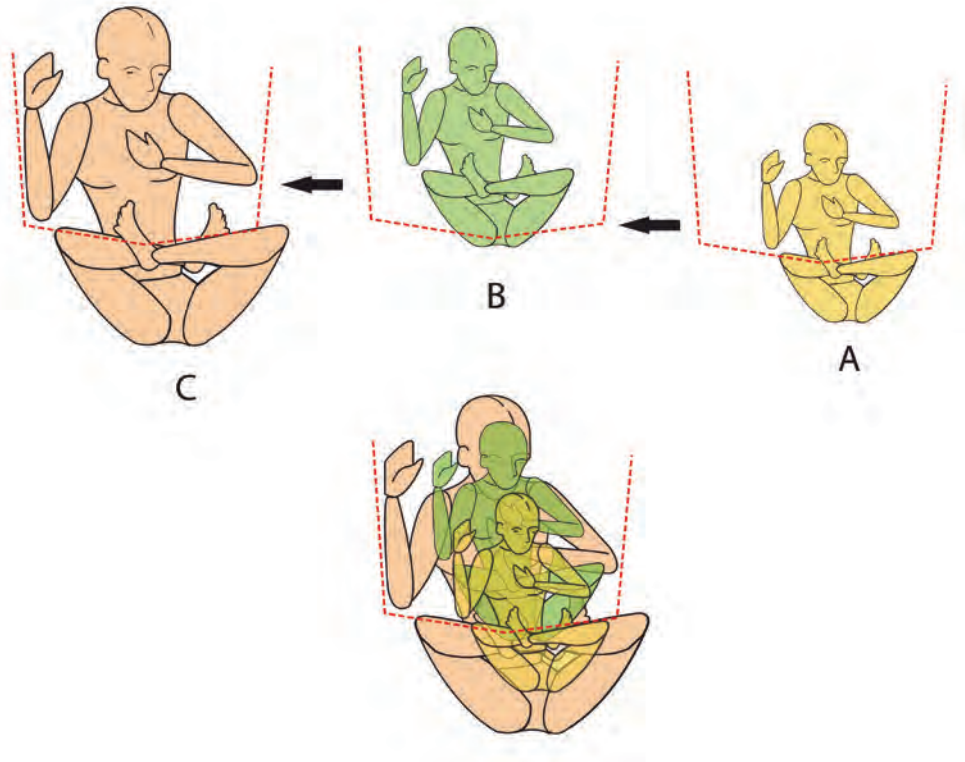



**Fig. 25.** Tentative de restitution des corps superposés des trois enfants dont les restes sont attestés dans l'urne UR 492. La taille des mannequins est sensiblement proportionnelle à la stature moyenne pour les âges estimés. La position des corps sur le bûcher est évidemment inconnue mais pour les sujets A et C au moins, il est probable que les pieds étaient ramenés en avant de l'abdomen. Le cadre délimité par la ligne pointillée rouge correspondrait aux limites de la zone cendreuse qui a fait l'objet d'un curage « énergique » après la crémation de l'enfant prématuré A (document H. Duday).

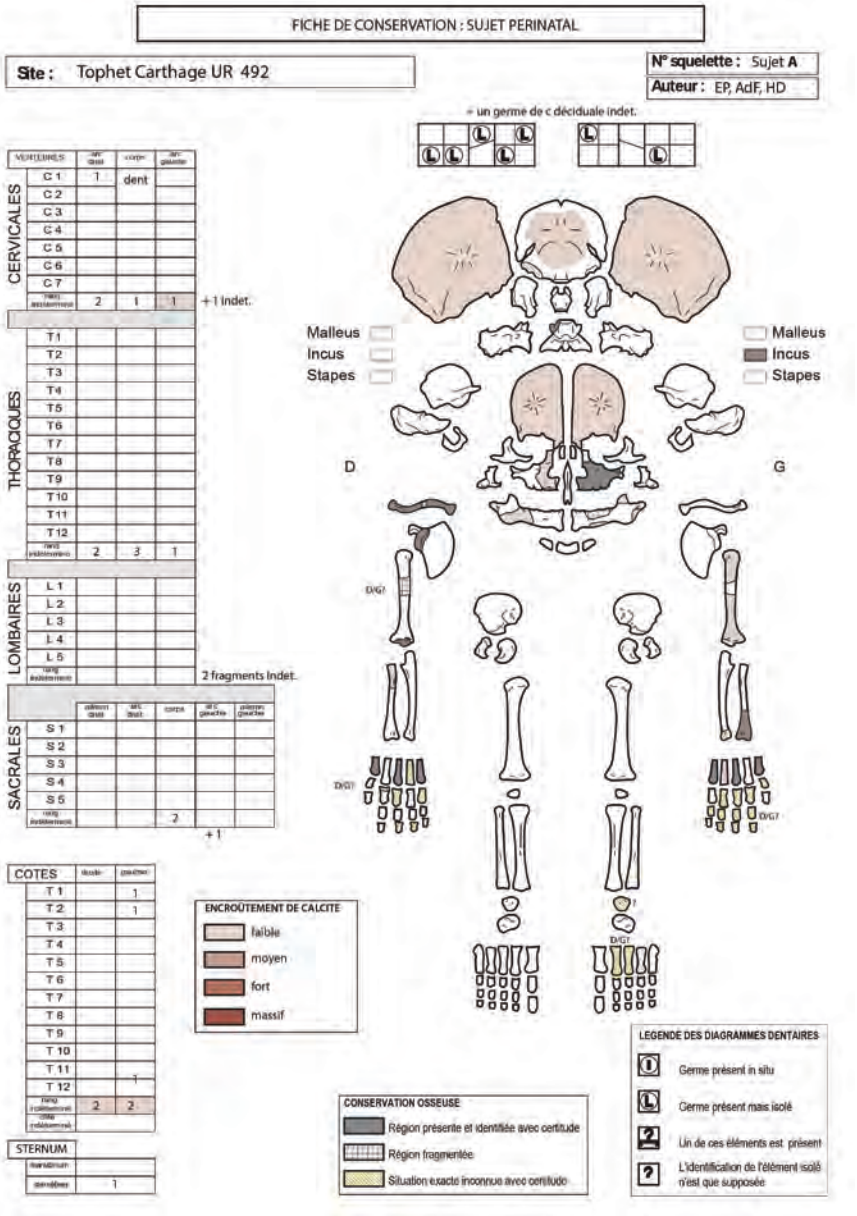



**Fig. 26.** Urne UR 492, emplacement et importance des encroûtements de calcite sur les restes brûlés du sujet A (document E. Portat, A. Du Fayet de la Tour et H. Duday).

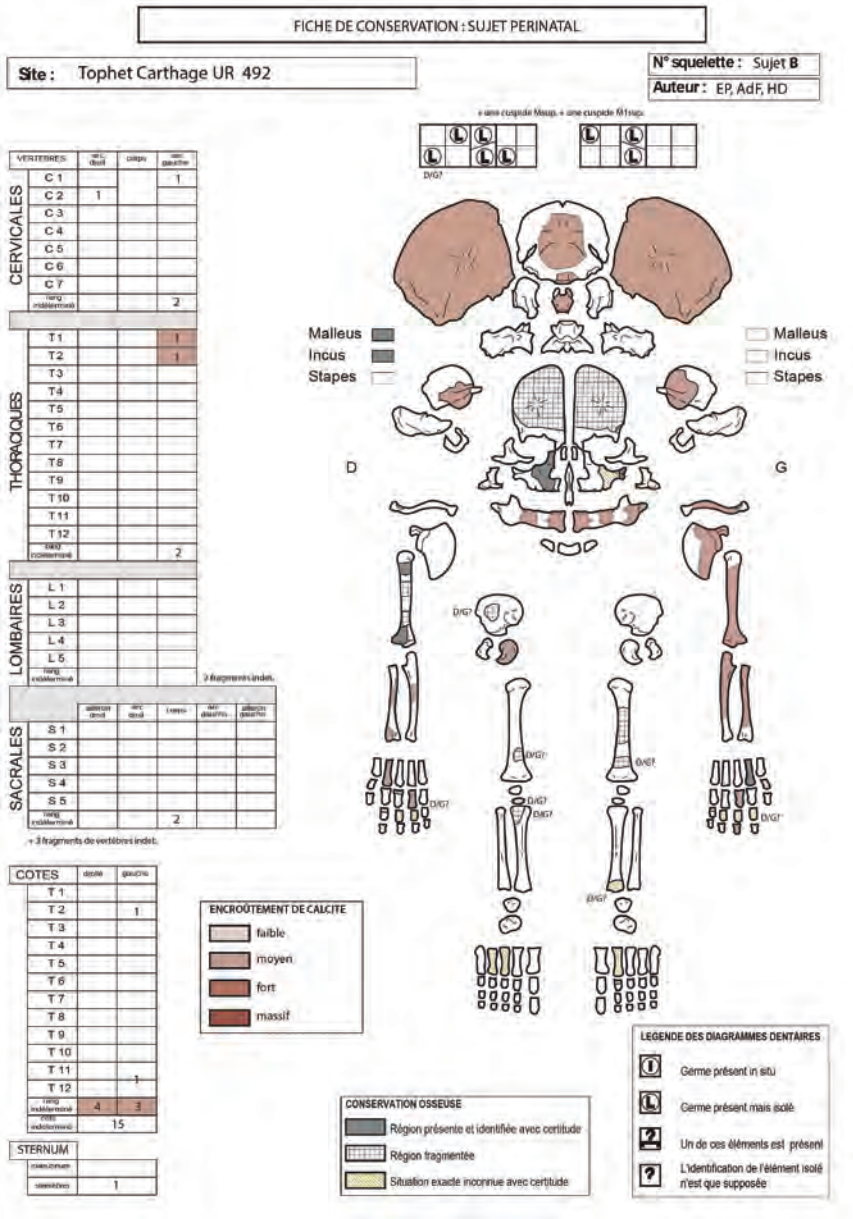



**Fig. 27.** Urne UR 492, emplacement et importance des encroûtements de calcite sur les restes brûlés du sujet B (document E. Portat, A. Du Fayet de la Tour et H. Duday).

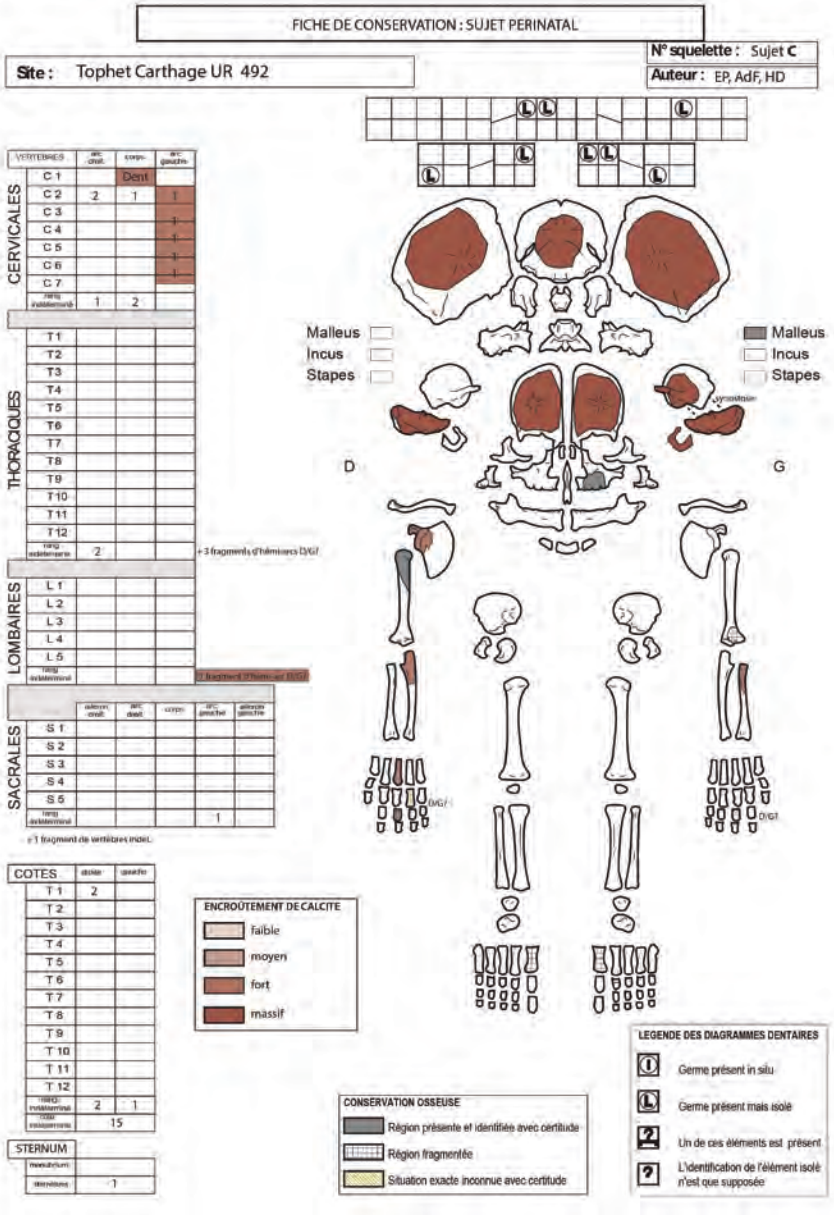



**Fig. 28.** Urne UR 492, emplacement et importance des encroûtements de calcite sur les restes brûlés du sujet C (document E. Portat, A. Du Fayet de la Tour et H. Duday).

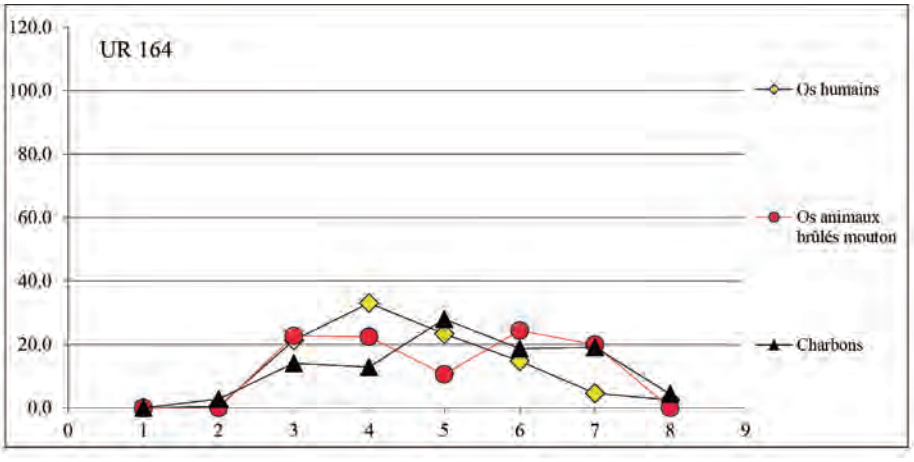



**Fig. 29.** Distribution des restes humains brûlés (95,3 g – losanges jaunes), des restes d'agneau brûlés (35,5 g – cercles rouges) et des fragments de galette carbonisés (13,19 g – triangles noirs) en fonction des passes de démontage (de gauche à droite, R1 à R9) dans l'urne UR 164 (III$^{ème}$ siècle avant notre ère) (documents T. Oueslati et H. Duday).

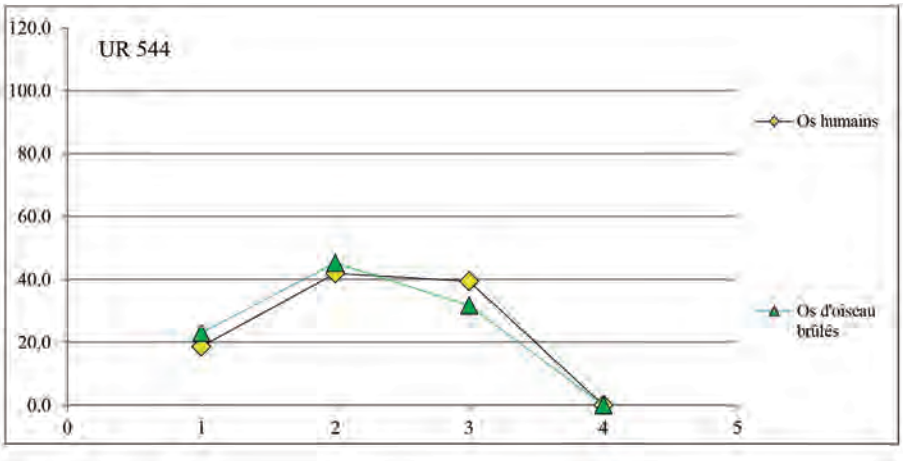



**Fig. 30.** Distribution des restes humains brûlés (504 fragments, 46,65 g – losanges jaunes) et des fragments osseux brûlés d'une alouette (64 fragments, 1,22 g – triangles verts) en fonction des passes de démontage dans l'urne UR 544 (fin VI$^{ème}$ – début V$^{ème}$ siècle avant notre ère) (document T. Oueslati et H. Duday).

## Bibliographie

Bénichou-Safar, Hélène (1988). Sur l'incinération des enfants aux tophets de Carthage et de Sousse. *Revue de l'histoire des religions*, 205.1, pp. 57-67.

Bénichou-Safar, Hélène (2004). *Le tophet de Salammbô à Carthage. Essai de reconstitution*. Collection de l'École française de Rome, 342. Rome : École française de Rome.

Ben Jerbania, Imed, Ferjaoui, Ahmed, Peña Romo, Victoria, Redissi, Taoufik, Kaouther, Jendoubi, Maddahi, Nesrine & Khalfalli, Walid (2020). Nouvelles fouilles dans le sanctuaire de Ba'l Hamon à Carthage. Dans Celestino Pérez & Rodríguez González, 2020, pp. 1141-1156.

Brochier, Jacques-Elie (1983). Bergeries et feux de bois néolithiques dans le Midi de la France. Caractérisation et incidence sur le raisonnement sédimentologique. *Quartär. International Yearbook for Ice Age and Stone Age Research*, 33-34, pp. 181-193.

Celestino Pérez, Sebastián & Rodríguez González, Esther (éds.) (2020). *Un viaje entre el Oriente y el Occidente del Mediterraneo. IX Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos (Mérida, 22-26 de octubre de 2018)*. MYTRA 5. Mérida : Instituto de Arqueología de Mérida.

Cintas, Pierre (1948). Un sanctuaire précarthaginois sur la grève de Salammbô. *Revue Tunisienne*, 3.1, pp. 1-31.

Cintas, Pierre (1970). *Manuel d'archéologie punique. I. Histoire et archéologie comparée. Chronologie des temps archaïques de Carthage et des villes phéniciennes de l'ouest*. Paris : Picard.

D'Andrea, Bruno (2014). *I Tofet del Nord Africa dall'età arcaica all'età romana (VIII sec. a.C. – II sec. d.C.). Studi archeologici*. Collezione di Studi Fenici, 45. Pisa & Rome : Fabrizio Serra.

Depierre, Germaine (2013). *Crémation et archéologie. Nouvelles alternatives méthodologiques en ostéologie humaine*. Dijon : Éd. universitaires de Dijon.

Duday, Henri (1987). Contribution des observations ostéologiques à la chronologie interne des sépultures. Dans Duday & Masset, 1987, pp. 51-60.

Duday, Henri (2013). Des défunts, des bûchers et des tombes. Les enseignements de l'anthropologie, le renouveau des méthodes. Dans Van Andringa, Duday & Lepetz, 2013, pp. 861-907.

Duday, Henri (2018). Les restes humains et la définition de la tombe à l'époque romaine. L'apport des liaisons ostéologiques dans l'étude des sépultures secondaires à crémation à partir d'exemples de Pompéi, Rome, Ravenne et Cumes. Dans Nenna, Huber & Van Andringa, 2018, pp. 403-429.

Duday, Henri & Masset, Claude (éds.) (1987). *Anthropologie physique et Archéologie. Méthodes d'étude des sépultures. Actes du colloque de Toulouse (4-6 novembre 1982)*. Paris : Editions du CNRS.

Fazekas, István G. & Kósa, Ferenc (1978). *Forensic Fetal Osteology*. Budapest : Akadémiai Kiadó.

Green, Joseph A. (2023). In Memory of Lawrence E. Stager and "Archaeology and History". *Journal of Ancient History*, 11.2, pp. 190-209.

Harden, Donald B. (1927). Punic Urns from the Precinct of Tanit at Carthage. *American Journal of Archaeology*, pp. 297-310.

Hurst, Henry (1999). *The Sanctuary of Tanit at Carthage in the Roman Period. A Re-Interpretation*. Journal of Roman Archaeology, Suppl. 30. Portsmounth : Journal of Roman Archaeology.

Icard, François (1922). Découverte de l'area du sanctuaire de Tanit à Carthage. *Revue Tunisienne*, pp. 195-205.

Lapeyre, Gabriel G. (1935). Fouilles récentes à Carthage. *Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances de l'Académie,* pp. 81-87.

Nenna Marie-Dominique, Huber, Sandrine & Van Andringa, William (éds.) (2018). *Constituer la tombe, honorer les défunts en Méditerranée antique*. Études alexandrines, 46. Alexandrie : Centre d'études alexandrines.

Picard, Gilbert Ch. (1943-1945). Séance de la Commission de l'Afrique du Nord, 10 décembre 1945, Fouilles du sanctuaire de Tanit. *Bulletin Archéologique du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques*, pp. 475-477.

Picard, Gilbert Ch. (1945). Séance du 24 août 1945. *Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Comptes rendus des séances de l'Académie*, pp. 442-452.

Picard, Gilbert Ch. (1965). *La Carthage de Saint Augustin*. Paris : Fayard.

Schwartz, Jeffrey H., Houghton, Frank, Macchiarelli, Roberto & Bondioli, Luca (2010). Skeleton Remains from Punic Carthage Do Not Support Systematic Sacrifice of Infants. *PLOS ONE*, 5.2, e9177, pp. 1-12.

Theile, Friedrich W. (1884). Gewichtbestimmungen zur Entwickelung des Muskelsystems une des Skelettes beim enschen. *Nova Acta des Kaiserlichen Leopoldinisch-Carolinischen Deutsche Akademie der Naturforscher*, 46.3, pp. 135-471.

Trotter, Mildred & Peterson, Roy R. (1969). Weight of Bone in the Fetus During the Last Half of Pregnancy. *Clinical Orthpaedics and Related Research*, 65, pp. 46-50.

Van Andringa, William, Duday, Henri & Lepetz, Sébastien (2013). *Mourir à Pompéi, fouille d'un quartier funéraire de la nécropole de Porta Nocera, 2 voll*. Collection de l'École française de Rome, 468. Rome : École française de Rome.

# *Qui Caput Supponere Fontibus Clusinis Audent*. Re-Reading the Inscribed Bronze Votive Heads from Bagno Grande at San Casciano dei Bagni

## *Qui Caput Supponere Fontibus Clusinis Audent*. Releyendo las cabezas votivas inscritas de bronce en el Bagno Grande de San Casciano dei Bagni

**Jacopo Tabolli**
Università per Stranieri di Siena
jacopo.tabolli@unistrasi.it – https://orcid.org/0000-0003-3745-1764

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / HOW TO CITE THIS PAPER
Jacopo Tabolli, "*Qui Caput Supponere Fontibus Clusinis Audent*. Re-Reading the Inscribed Bronze Votive Heads from Bagno Grande at San Casciano dei Bagni", *ARYS*, 23 (2025), pp. 471-484.
DOI: https://https://doi.org/10.20318/arys.2025.9246

Recepción: 24/11/2024 | Aceptación: 18/03/2025

## RESUMEN

Este breve artículo se centra en la dedicación de cabezas votivas de bronce dentro del depósito sagrado descubierto en el Bagno Grande de San Casciano dei Bagni (Toscana, Italia), en el antiguo territorio de la ciudad-estado de *Cleusi/Clusium*. A pesar de que la ofrenda de exvotos en forma de cabezas era extremadamente común en la Italia antigua (especialmente entre los siglos IV y I a.C.), las cabezas de bronce estratificadas dentro del estanque sagrado de aguas termo-minerales del Bagno Grande no pueden considerarse simplemente como exvotos anatómicos. Inscripciones excepcionales en el cuello de tres de estas cabezas, en etrusco y en latín, hacen referencia directa a la fuente termal. No es ciertamente casual que las cabezas fueran depositadas, al final de su biografía cultural, dentro de la fuente termal del Bagno Grande. El ritual de depositar cabezas de bronce bajo el agua caliente de la fuente, en forma de dedicación, evocaba indirectamente prácticas médicas y religiosas comunes, lo que confirma la importancia de analizar los contextos arqueológicos votivos en torno a las aguas termo-minerales.



## PALABRAS CLAVE

Aguas termo-minerales; Bagno Grande; Cabezas votivas de bronze; Etruscos y Romanos; Exvotos de bronze; San Casciano dei Bagni



## ABSTRACT

This short paper focuses on the dedication of bronze votive heads inside the sacred deposit discovered at Bagno Grande in San Casciano dei Bagni (Tuscany, Italy), in the ancient territory of the city-state of *Cleusi/Clusium*. Despite the fact that offering ex votos in the form of heads was extremely common in ancient Italy (especially between the 4th and the 1st centuries BCE), the stratified bronze heads inside the sacred thermo-mineral pool of Bagno Grande cannot be merely considered anatomical votives. Exceptional inscriptions on the neck of three heads, in Etruscan and in Latin, all referred to the Hot Spring. It is certainly not by chance that the heads were deposited, at the end of their cultural biography, inside the hot spring of Bagno Grande. The ritual of depositing bronze heads under the hot water of the Spring, in the form of dedications, indirectly echoed common medical and religious practices, thus confirming the importance of analysing the votive archaeological contexts among thermo-mineral springs.



## KEYWORDS

Bagno Grande; Bronze Ex Votos; Bronze Votive Heads; Etruscans and Romans; San Casciano dei Bagni; Thermo-Mineral Waters

## 1. The Tradition of the "Head Shower" among Thermo-Mineral Springs in the Region of *Cleusi / Clusium*

The well-known reference to *Fontes Clusini* in the first *Epistula* of Horace (I 15, 8-9) has been variously read in archaeological and historical literature.[1] The search for these *fontes* was often aimed to identify the precise location of the site(s), where, according to the medical doctor Antonius Musa, various pains in the head and in the stomach could have been – bravely – healed by a cold bath, similarly to the treatments that took place among the springs at *Gabii*. The identification of the *Fontes Clusini* with the thermo-mineral springs of San Casciano dei Bagni, following a long tradition,[2] was enhanced by Emanuele Repetti,[3] based on the presence of one of the uppermost springs of the thermal system – made of numerous natural springs[4] – namely the "cold" spring of Santa Lucia,[5] which is in reality one of the minor pieces of evidence if compared to the more powerful "hot" springs of San Casciano dei Bagni. Nevertheless, once we establish that the rich and plural record of thermo-mineral complexes in the area of *Cleusi/Clusium* does not allow for an exact location of those mentioned by Horace (and it is indeed a false archaeological problem, being many of them represented in the plural *fontibus*), it is interesting to

1. For a general overview see Chellini, 2002, p. 145; more recently Soren, 2006 (already in Soren, 1997); Osanna, 2024, pp. 3-4.
2. See, for example, Bacci, 1623.
3. Repetti, 1833-1846, I, p. 225.
4. For the preliminary catalogue of over forty thermo-mineral springs in the area of San Casciano dei Bagni, see Tabolli & Mariotti, 2021.
5. This spring has been recently discussed in Papini, Tabolli & Mariotti, 2024, p. 254.

focus here briefly on the action of *caput supponere fontibus* – placing the head under the springs – beyond the balneotherapeutic practices in antiquity.

Regardless of the location of the *Fontes Clusini*, we easily observe the resilience of "head showering" at San Casciano dei Bagni in antiquity and throughout history, although associated to springs characterised by hot and not by cold water. The thermal "head shower" survives, for example, in the toponym of one of the most important votive deposit – or sanctuary – in Etruscan and Roman times in the area: Doccia della Testa.[6] In the site of Bagno Grande, on top of the Etruscan and Roman sanctuary currently under excavation,[7] in the modern complex rebuilt after the earthquake of 1575, at the time of the ruling Medici of Florence,[8] the "head shower" took place inside a sector of the new bath. In 1688, the medical doctor Giovanni Bottarelli described how this treatment functioned, with the help of a beautiful and incised illustration (Fig. 1): hot water was flowing from a lead tube deriving from one of the walls of the bath.[9] The patient remained dressed, laying on a special bed "made of canvas and ropes". A peculiar hat with a large hole in the central part allowed for the access of thermal water, onto an area of the head where the hair had previously been "shaved in a spherical circle of a plate".[10] It was a common medical practice that took place in a large number of thermo-mineral spas, with different postures of the patients. Already in 1417, Ugolino da Montecatini, while describing the head shower at the hot baths of Bagni di Petriolo,[11] stated:

> "They are useful for sciatica and for those who have a head full of fluids. The treatment is done by keeping the bare head under the water that comes out of a lion's mouth. The water must fall first on the front of the head, then on the back, without force, thus drying the fluids of the head itself".[12]

6. Iozzo, 2013 and most recently Arbeid, 2023; for the modern history of Doccia della Testa, see Guarducci, 2021, pp. 691-692, with a photograph of the complex before renovations in the Eighties at p. 808.
7. Mariotti & Tabolli, 2021; Mariotti, Salvi & Tabolli, 2023a; 2023b; 2025; Osanna & Tabolli, 2024.
8. Manni, 1617, p. 20; Fortini, Ledda & Morelli, 2023. See most recently J. Tabolli in Papini, Tabolli & Mariotti, 2024, pp. 225-226.
9. Two pipes are represented, the lower allowing for a different access of the water and to reduce the pressure and volume of the flow.
10. Bottarelli, 1688, p. 148.
11. Guarducci, 2021, pp. 609-626. On the Roman archaeological evidence, see Chellini, 2002, pp. 165-166.
12. Translation by the Author. For the original text see Nardi, 1950, pp, 51-52.

The act of *caput supponere fontibus* remained a constant medical ritual in the area as we keep observing among those that still bathe in the public open-air baths of Bagno Grande at San Casciano, within the archaeological site, and still using for medical purposes the same spring that in Etruscan and Roman times constituted the core of the sanctuary (or at least of a part of it).[13]

## 2. The Hot Spring of Bagno Grande and Its Heads

In the new reading of the bilingual inscription "*fons caldus – flere havens*", carved on the *donarium* discovered in 2023 at Bagno Grande, we have suggested, that at least at the beginning of the 1st century CE, at the time when the inscription was made in both languages, there was a clear identification between *fons* in Latin and *flere* in Etruscan, on the basis that *caldus* and *havens* both refer, in their roots, to the meaning of "hot".[14] The implications of rethinking at *flere* as *fons* instead of the unanimously accepted *numen* are impressive in Etruscan archaeology and deserve to be discussed extensively in a dedicated study.[15] The first consequence of this "late" meaning of *flere* at Bagno Grande is to rethink at the other inscriptions that locally mentioned *flere havens*. Among the four cases in which a dedication to *flere havens* appeared either in the form of *flereś.havensl*[16] or *flereś.havenśl*,[17] two occurred on the neck of bronze male votive heads. The two heads and their inscriptions have been variously dated, ranging between the beginning of the 1st century BCE to the first thirty years of the 1st century CE.[18] Regardless of the proposed chronologies, if our understanding of the bilingual inscription is correct, we can adjust our understanding of the two texts as follows:

13. As part of the Bagno Grande project, the anthropologist Fulvio Cozza is currently conduction participant observation of the agencies frequenting the Bagno Grande, in order to collect current practices and narratives.
14. Tabolli, 2024a. See also Tabolli, 2025. On *Flere Havens* see Ambrosini, van Heems, 2025.
15. Most recently on *fleres* as *numen*, see Belfiore, 2010, p. 104. Revising the record implies to reconsider "classic" iconographies and identification. If we think, for example, of the well-known Borgia mirror at the National Archaeological Museum in Naples in which *flere* has been identified with the male figure emerging from the well (with *fleres* as *numen*), instead of the well itself, interestingly characterised by a snake at its bottom (see, recently, Roncalli, 2015, fig. 11).
16. Most recently, A. Maggiani in Tabolli & Maggiani, 2023, ns. 54 e 56, with previous bibliography.
17. Most recently, A. Maggiani in Tabolli & Maggiani, 2023, ns. 53 e 55, with previous bibliography.
18. See Maggiani, 2023; Papini, 2023.

*nufreśi.nufrznaś.ar:*
*persile.fereś.havensl*
*tenine.tlenaχieiś*[19]

"On behalf of Nufre, of the Nufrzna family, son of Ar(nth), the Perugian, to the Hot Spring, this is placed, for (a vow) to be fulfilled" (Fig. 2).

*men.turce.fereś.havenśl*
*cver.au.marcni.clantisa*[20]

"Aule Marcni Clantisa gave me to the Hot Spring as a sacred thing" (Fig. 3).[21]

Despite the different origin of the donors – in the first case from the territory of Perugia and in the second from Chiusi (with a gentilicial common especially at Chianciano), the hot spring mentioned in both texts is not a "simple" identification of the locality where the offering took place (*e.g.* among the hot spring of Bagno Grande, as it could have been hypothesised based on the *donarium*, with *fons caldus – flere havens* expressed in nominative),[22] but it clearly appears as the sacred destination of the offering and its vow. The divine nature of the Hot Spring, among the deities attested at Bagno Grande,[23] appeared also among the bronze ex votos discovered in 2022, on the right leg of the statue offered by L. Marcius Grabillo, in the form of *Fonti Calidae*:[24]

*L. Marcius / L.f. Grabillo / hoc signu(m) / et signa / se*[*x*] *et / femina / ap* (!) *pedibus / ad inguen / sex Fonti / Calidae* (!) */ v*(*otum*) *s*(*olvit*) *l*(*ibens*) *m*(*erito*).

The female occurrence of *Calidae* instead of *Calido*, discussed by Gian Luca Gregori,[25] may have also echoed the Etruscan nature of the Hot Spring as a goddess.

19. Most recently, A. Maggiani in Tabolli & Maggiani, 2023, n. 56.
20. Most recently, A. Maggiani in Tabolli & Maggiani, 2023, n. 56.
21. Both translations are by the Author. They were recently used in the exhibition *Gli dei ritornano. I Bronzi di San Casciano*, at the National Archaeological Museum of Reggio Calabria (see Osanna & Tabolli, 2024).
22. Tabolli, 2024a, with the identification of *havens* as a participle in nominative.
23. To Apollo, Asclepius, Hygeia, *Fons/Flere*, Fortuna, Fortuna *Primigenia*, Isis, thanks to the 2024 excavation we can also add the Nymphs (Mariotti & Tabolli, 2021; Mariotti, Salvi & Tabolli, 2023a and 2023b; most recently Osanna & Tabolli, 2024).
24. Gregori, 2023.
25. Gregori, 2023, p. 197; See also Tabolli, 2024b.

The mid-2nd century BCE crowned female bronze statue of the goddess with snake and patera and the inscription mentioning the dedication to *fleres havensl* probably represented the goddess herself, the Hot Spring.[26]

In the on-going excavation inside the votive deposit of the sacred pool, the 2024 campaign brought to light other two inscriptions in Latin on bronze ex votos, with dedication in Latin to *Fons*.[27] In one case (Fig. 4), the inscription runs on the neck of a male bronze head,[28] thus confirming the strong bond between the dedicated heads and the Spring. At the same time, this occurrence confirms the existence of multilingual communities that frequented the sanctuary between the 1st century BCE and the 1st century CE, being this of the main characteristics of this sacred area.

## 3. Before the "Head Shower"

As we have no comparison either in Etruscan or Roman worlds of votive heads with inscriptions on their neck, these three "talking" bronze heads expressing their dedication to the Hot Spring were deposited, together whit the other ex votos, in the complex ritual that occurred when the earlier oval sacred pool was sealed, at some time between the end of the reign of Tiberius and the beginning of the one of Claudius.[29] The closing of the dismantled pool by a thick layer of tiles associated with a bronze model of a lightning bolt and flint *keraunia*, allowed us to hypothetically refer the complex sequence of depositions to the ritual of *fulgur conditum*.[30] All the bronze votive heads – that at the moment reach the number of nine[31] – were collected and then deposited in the sequence of this ritual, in the central groups, close to wooden trunks. In parallel to the statues and to the other ex votos we have no evidence

26. Papini, 2023, pp. 119-121. See also Papini, 2024, pp. 82-83.
27. Gian Luca Gregori just published the text. See Gregori, 2025. On the chest of a bronze half male torso, we read *G(aius) Rosci(us) G(ai) f(ilius) Fonte Caldo d(onum) d(edit) l(ibens) m(erito)*. On the neck of a bronze male votive head, we read *P(ublius) Domitius P(ubli) f(ilius) Sabi(nus) Fonti d(onum) d(edit) l(ibens) m(erito)*.
28. The head, based on the portrait, dates to the end of the 1st century BCE. Massimiliano Papini is currently studying the "new" bronze votive heads discovered in the deposit in 2024.
29. On the possible connection between the restructuring of the sanctuary, consisting in the 1st century CE of a tetrastyle *sacellum*, and the cultural and religious policies of Claudius, see Mariotti, Salvi & Tabolli, 2023b; also, Tabolli, 2024a.
30. Tabolli, 2023, with discussion and previous bibliography.
31. To the complete list in Papini, 2023, pp. 130-131, one should add two new bronze heads discovered in 2024.

regarding the location of the bronze heads in the sanctuary, outside the pool, prior to the ritual burying within the sacred water. The holes on the necks suggest that they were anchored to bases, although at the moment no base in stone or other material have been found in the deposit and, more in general, inside the sanctuary.[32]

The examples of well excavated and published sacred areas in central Italy, that include anatomical votives and that can provide secure comparanda for the ritual disposition of heads in the space of the sanctuaries, before being accumulated into deposits or *favissae*, are rare.[33] Nevertheless, considering the liminal location of San Casciano dei Bagni and its sanctuaries in respect of the entire territory under the control of *Cleusi/Clusium*,[34] it is fundamental to take into account the "nearby" evidence from the pan-Etruscan sanctuary of *Fanum Vultumnae* in *Velzna*. We have already stressed that despite the proximity between this southern part of the *Fines Clusinorum* and *Volsinii*, with the river Paglia marking a profound ecological barrier,[35] and although the links in material culture from funerary contexts of *Cleusi* and *Velzna* are deep thought Etruscan time,[36] the sanctuary of Bagno Grande have not revealed at the moment close links to the *Fanum* in the material culture, during late Etruscan and Roman times. One reason is certainly due to the different chronologies, with the earliest evidence at Bagno Grande dating from the mid-3rd century BCE onward, around the years that followed the 264 BCE partial destruction of the *Fanum*.[37] Despite the differences, a few but significant element may shed light on interconnections as the *Fanum* offers a funda-

32. Only a small travertine base for linear bronze figurines has been identified at the moment, in the area outside the *sacellum*. It is important to stress that some of the travertine blocks reused for the Imperial sacred pool, could have originally functioned as bases for some of the bronze ex votos. Their reuse in the late 3rd and 4th centuries, with footprints related to *vestigia* identified by Gasparini, 2023, makes it even harder to clearly separate traces of their original use from the final outcome.
33. This is the case of votive deposits associated to thermo-mineral springs from nearby territory; see for instance the site of Fonte Veneziana in Arezzo (see especially, Gamurrini, 1868 and 1869; Bocci Pacini, 1980; Zamarchi Grassi, 2021; and for a critical review of literature, Chellini, 2002, p. 54), or the sanctuary of Pozzarello at Bolsena (Bentz, 1992, p. 42, n. 19).
34. Most recently Tabolli, 2024c.
35. Tabolli & Vanni, 2025.
36. See for instance Paolucci, 1999.
37. Tabolli & Vanni, 2024 suggested an indirect link for the reorganization of transhumance and market routes caused by the 264 BCE events that affected the *Fanum Voltumnae*. At this time the route between *Cleusi/Clusium* and the sea, towards Vulci, certainly preferred the passage across the Upper Paglia Valley, between Centeno and Proceno (Michetti, 2003).

mental reference point. It is especially for the display of votive heads on their stone bases,[38] including the famous "*testina* Giontella" in bronze, a masterpiece of the 5th century BCE,[39] that the *Fanum Voltumnae* marks the beginning of a tradition. It has been widely discussed how at the *Fanum* even the orientation of the heads played a crucial role in the apparatus of the sanctuary, while in other examples in terracotta, heads were held in height.[40] These are definitely earlier comparisons but can provide images and references to unlock the complexity of the excavation within the votive deposits inside the sacred pool at Bango Grande.

In conclusion, regardless of the identification of the site of the *Fonti Clusinii* mentioned by Horace, which is definitely out of the scope of this paper, our bronze heads that were deposited, in their "second votive life",[41] under the lightning bolt, and especially under the constant flow of thermal water, with their inscriptions in Etruscan and Latin with clear dedications to the Hot Spring, provide medical and ritual evidence that could be linked to the definition of *caput supponere fontibus Clusinis,* dedicate a (bronze) head at the sacred Springs.

38. See Stopponi, 2020, pp. 119-113, with previous bibliography (see also Stopponi, 2021).
39. Giontella, 2012. See especially Roncalli, 2015 and 2022.
40. Roncalli, 2015, p. 1024.
41. Tabolli, 2024c.

## LIST OF IMAGES

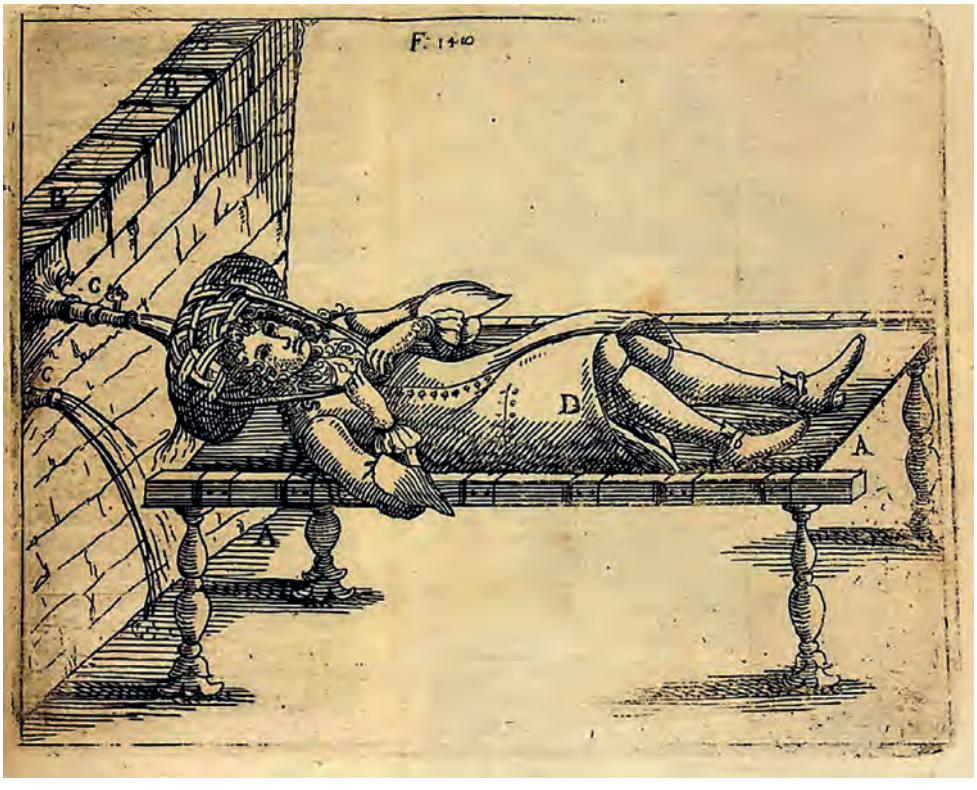



**Fig. 1.** The "head shower" at Bagno Grande in 1688. Incision by G. Botarelli (after Mariotti & Tabolli, 2021).

**Fig. 2.** Bronze male head offered to the Hot Spring on behalf of Nufre (after Papini, 2023).

**Fig. 3.** Bronze male head offered to the Hot Spring by Aule Marcni Clantisa (after Papini, 2023).

**Fig. 4.** Excavation photo of the bronze male head offered to *Fons* by Publius Domitius.

## BIBLIOGRAPHY

Ambrosini, Laura & van Heems, Gilles (2025). *Flere havens*. Nuova interpretazione sulla base delle fonti iconografiche ed epigrafiche. In Mariotti, Salvi & Tabolli, 2025, pp. 195-211.

Arbeid, Barbara (2023). *Ex voto* dalla stipe di Doccia della Testa. In Osanna & Tabolli 2024, pp. 66-69.

Bacci, Andrea (1623). *De Thermis, Lib. VI*, Rome: Typographia Iacobi Mascardi.

Belfiore, Valentina (2010). *Il* liber linteus*, di Zagabria. Testualità e contenuto*. Pisa & Rome: Fabrizio Serra.

Bentz, Martin (1992). *Etruskische Votivbronzen des Hellenismus. Istituto Nazionale di Studi Etruschi e Italici*. Biblioteca di Studi Etruschi, 25. Florence: Leo S. Olschki.

Biella, Maria Cristina (ed.) (2020). *Displacements. Continuità e discontinuità urbana nell'Italia centrale tirrenica*. Prima Italia, 2. Rome: Quasar.

Bocci Pacini, Piera (1980). La stipe della Fonte Veneziana ad Arezzo. *Studi Etruschi*, 48, pp. 73-91.

Bottarelli, Giovanni (1688). *De bagni di San Casciano. Osservazioni*. Florence: Vangelisti.

Bruni, Stefano (ed.) (2024). *Pastori d'Etruria. Animali e prodotti, lavorazione e consumo Giornate in onore di Giovannangelo Camporeale (Massa Marittima, 16-17 settembre 2023)*. Pisa: ETS.

Chellini, Riccardo (2002). *Acque sorgive salutari e sacre in Etruria (Italiae Regio VII). Ricerche di topografia archeologica*. Oxford: British Archaeological Reports.

Della Fina, Giuseppe Maria (ed.) (2012). *Il* Fanum Voltumnae *e i santuari comunitari dell'Italia antica. XIX Convegno di Studi sulla Storia e l'Archeologia dell'Etruria*. Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina, 19. Rome: Quasar.

Della Fina, Giuseppe Maria (ed.) (2021). *Orvieto. Il Museo della Città. 50 opere della sua storia*. Orvieto: Officina Libraria.

Fortini, Alessandra, Ledda, Michele & Morelli, Paolo (2023). Senza soluzione di continuità. Il Bagno Grande dalla tarda antichità ad oggi. In Mariotti, Salvi & Tabolli, 2023a, pp. 71-85.

Gamurrini, Gian Francesco (1868). *Nuova Antologia*, 8, p. 173.

Gamurrini, Gian Francesco (1869). Ripostiglio di monete romane in una fonte presso Arezzo. *Periodico di Numismatia e Sfragistica*, 2, pp. 48-52.

Gasparini, Valentino (2023). Risonanza somatica, ovvero il corpo rituale come strategia di ottimizzazione del potere divino. In Mariotti, Salvi & Tabolli, 2023a, pp. 285-394.

Giontella, Claudia (2012). Una prestigiosa offerta da Campo della Fiera: donna o dea? In Della Fina, 2012, pp. 115-130.

Gregori, Gian Luca (2023). Iscrizioni latine su votivi in bronzo: divinità, devoti, formulari. In Mariotti, Salvi & Tabolli, 2023a, pp. 195-203.

Gregori, Gian Luca (2025). Le nuove iscrizioni latine su votivi in bronzo, dediche di altari e il giuramento del senatore Iuncus Vergilianus. In Mariotti, Salvi & Tabolli, 2025, pp. 117-129.

Guarducci, Anna (2021). *Le Terme della Toscana dal Medioevo ad oggi.* Montevarchi: Aska.

Iozzo, Mario (2013). Iacta stips. *Il deposito votivo della sorgente di Doccia della Testa a San Casciano dei Bagni*. Florence: Polistampa.

Maggiani, Adriano (2023). Le iscrizioni etrusche su votivi di bronzo. La divinità e i suoi devoti. In Mariotti, Salvi & Tabolli, 2023a, pp. 181-193.

Manni, Vittorio (1617). *De Balneis Sancti Cassiani, Tractatus tres in partes distribuitus*. Siena: Sylvestrum Marchettum.

Mariotti, Emanuele & Tabolli, Jacopo (eds.) (2021). *Il Santuario Ritrovato. Nuovi Scavi e Ricerche al Bagno Grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno: Sillabe.

Mariotti, Emanuele, Salvi, Ada & Tabolli, Jacopo (2023a). *Il Santuario Ritrovato, 2. Dentro la Vasca Sacra. Rapporto Preliminare di Scavo al Bagno Grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno: Sillabe.

Mariotti, Emanuele, Salvi, Ada & Tabolli, Jacopo (2023b). Bagno Grande 2023. Diachronic and Spatial News. *FOLDER* 580 (*www.fastionline.org/docs/FOLDER-it-2024-580.pdf)*.

Mariotti, Emanuele, Salvi, Ada & Tabolli, Jacopo (2025). *Il Santuario Ritrovato, 3. Oltre il Bronzo. Rapporto Preliminare di Scavo (2023-2025) al Bagno Grande di San Casciano dei Bagni*. Livorno: Sillabe.

Michetti, Laura Maria (2003). Proceno. Un insediamento di confine tra i territori di Vulci, Orvieto e Chiusi. *Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina*, 10, pp. 153-189.

Nardi, Michele G. (ed.) (1950). *Ugolino da Montecatini - Tractatus de Balneis*. Florence: Leo S. Olschki.

Osanna, Massimo (2024). Nel santuario termale di San Casciano dei Bagni (SI). Pratiche religiose e materialità degli oggetti. In Osanna & Tabolli, 2024, pp. 2-10.

Osanna, Massimo & Tabolli, Jacopo (eds.) (2024). *Gli dei ritornano. I bronzi di San Casciano, Catalogo della mostra (Reggio Calabria 2024-2025)*. Rome: Treccani.

Paolucci, Giulio (1999). Il confine settentrionale del territorio di Orvieto e i rapporti con Chiusi. In *Volsinii e il suo territorio.* Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina, 6. Rome: Quasar, pp. 281-295.

Papini, Massimiliano (2023). Immagini di divinità e devoti in bronzo. In Mariotti, Salvi & Tabolli, 2023a, pp. 117-135.

Papini, Massimiliano (2024). Statua femminile in bronzo con dedica a *Flere Havens*. In Osanna & Tabolli, 2024, pp. 82-85.

Papini, Massimiliano, Tabolli, Jacopo & Mariotti, Emanuele (2024). Una nuova copia dell'Apollo Sauroctono dal Santuario del Bagno Grande a San Casciano dei Bagni. *Archeologia Classica*, 75, n.s. II, 14, pp. 225-284.

Piergrossi, Alessandra, Babbi, Andrea & Cultraro, Massimo (eds.) (2022). *Tra protostoria e storia. L'Etruria nel cuore del Mediterraneo. Scritti in onore di Filippo Delpino per il suo 80°*

*compleanno*. Mediterranea, suppl. n.s. 2. Rome: Edizioni Consiglio Nazionale delle Ricerche.

Repetti, Emanuele (1833-1846). *Dizionario geografico fisico storico della Toscana,* 7 voll. Florence: Tofani, Allegrini & Mazzoni.

Roncalli, Francesco (2015). A colloquio con Claudia. In *Il Capitale culturale. Studies on the Value of Cultural Heritage*, 12, pp. 1019-1036.

Roncalli, Francesco (2022). *Volsinii* dal mito ai miti. In Piergrossi, Babbi & Cultraro, 2022, pp. 327-338.

Soren, David (1997). Excavations at Mezzomiglio Locality, Chianciano Terme. *Etruscan Studies*, 4, pp. 145-158.

Soren, David (2006). *Antiche Terme Romane a Mezzomiglio. Chianciano Terme, Toscana*. BAR, 1548. Oxford: British Archaeological Press.

Stopponi, Simonetta (2020). Campo della Fiera tra preromano e romano. Il *Fanum Voltumnae*. In Biella, 2020, pp. 119-133.

Stopponi, Simonetta (2021). Testa di divinità maschile. In Della Fina, 2021, p. 41.

Tabolli, Jacopo (2023). Tra divinazione e medicina termale. In Mariotti, Salvi & Tabolli, 2023a, pp. 235-247.

Tabolli, Jacopo (2024a). Il donario e l'iscrizione bilingue. In Osanna & Tabolli, 2024, pp. 157-158.

Tabolli, Jacopo (2024b). Uno sguardo sul territorio di San Casciano dei Bagni, lungo due millenni. In Osanna & Tabolli, 2024, pp. 11-15.

Tabolli, Jacopo (2024c). Stratified Bronzes. The Afterlife of the Etruscan and Roman Votive Offerings in the Sacred Pool at San Casciano dei Bagni, Italy. *The European Archaeologist*, 79, Winter, pp. 75-84.

Tabolli, Jacopo (2025). *Ager Clusinus*. San Casciano dei Bagni. *Rivista di Epigrafia Etrusca, Studi Etruschi,* 87, pp. 467-472, n. 66.

Tabolli, Jacopo & Maggiani, Adriano (2023). *Ager Clusinus*. San Casciano dei Bagni. *Rivista di Epigrafia Etrusca, Studi Etruschi*, 86, pp. 326-337.

Tabolli, Jacopo & Mariotti, Emanuele (2021). Il Bagno Grande tra il 1970 e il 1980. Un'inedita collezione, un'inedita ricognizione e un'inedita carta geologica. In Mariotti & Tabolli, 2021, pp. 99-119.

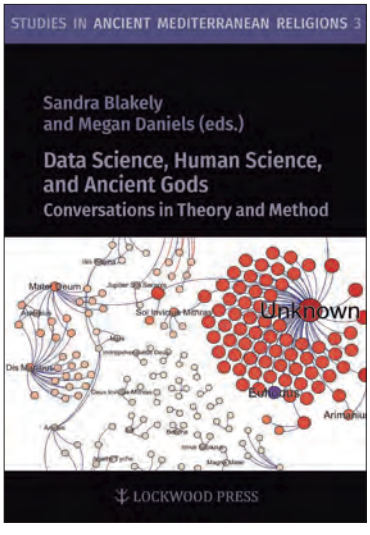
Tabolli, Jacopo & Vanni, Edoardo (2024). Il santuario del Bagno Grande di San Casciano dei Bagni e i percorsi di transumanza nella valle del Paglia. In Bruni, 2024, pp. 21-44.

Tabolli, Jacopo & Vanni, Edoardo (eds.) (2025). *Lungo il corso del fiume Paglia. Archeologia, mobilità e mediazione culturale nell'antichità*. Rome: Giorgio Bretschneider.

Zamarchi Grassi, Paola (2021). La stipe della Fonte Veneziana. In *Etruschi nel tempo. I ritrovamenti di Arezzo dal '500 ad oggi*. Arezzo: Centro Affari e Convegni di Arezzo, pp. 111-129.

# Recensiones

# Data Science, Human Science, and Ancient Gods




BLAKELY, SANDRA & DANIELS, MEGAN (EDS.) (2023). *Data Science, Human Science, and Ancient Gods. Conversations in Theory and Method.* Columbus: Lockwood Press. xiv, 344 pp., 79,95 $ [ISBN 978-1-948488-51-8]

FRANCESCA MAZZILLI
University of Bari Aldo Moro
francesca.mazzilli1@uniba.it – https://orcid.org/0000-0003-4097-9121

Ian Rutheford (p. 320) brings the essence of the volume in the epilogue: it "is an ambitious exercise in bringing together three disciplines": ancient religion, the interrelated human science and data science. Before diving into the content of each chapter, it is important to define broadly the three interconnected subjects of the volume, following its introduction and epilogue suggestions, and highlight its novelty by contextualising it in the broader current research agenda.

The long-term debate in defining religion by cognitive science of religion (CSR) has been presented in the volume's introduction, which accurately indicates that "religion is not a discrete category, separated from its cultural and historical settings, but

one of the key cognitive and cultural factors that have structured social complexity" (p. 9). I would be inclined to add Brent Norbri's work on the terminology of religion[1] and a recent overview of how religion is embedded in past societies and the degree of inclusivity in the socio-political and cultural sphere.[2] What is clear from the title and the volume is, nevertheless, that the contributions do not study gods, myths and rituals in a vacuum but embedded in human movements and traditions, every-day life and socio-political and geographical contexts in the Mediterranean either in the Greek (from Bronze-Iron Age transition to the Classical period) or the Roman world. The exception is Sandra Blakely's chapter that expands gaming applications to Mayan context apart from the Greek case study (pp. 283-320).

Human and data sciences can respectively go under the broad category of theoretical/qualitative and methodological/quantitative approaches (as hinted by the volume's title). The volume's contributions refer to human science as "broadly all aspects of human life from the biological to the cultural" (p. 1). Its first four chapters on human science use discipline and models from evolutionary psychology and behavioural science (p. 321), anthropology, CSR, evolutionary science of religion (ESR), and cognitive or cultural memory studies. Data science means any mathematical, statistical, or quantitative techniques used to examine a large dataset. It is a tool that enables visualising and organising religious activities and beliefs (p. 321) through a different light to reflect and attempt to understand about how religion was viewed, understood and experienced in the past. Chapters on data science cover the second half of the volume, consisting of two chapters specifically on network models (section 2) and four for data-driven approaches (section 3).

Although the volume is divided into three sections, the looseness of the groupings and their overlapping are evident and explicitly pointed out (*e.g.*, pp. 11 and 320). Human and data sciences and, specifically the contributions of the volume, share the exploration of the human agency, especially the agency of the individuals, in religious practices (rituals, feastings, parades, festivals) and beliefs (gods) through archaeological, epigraphic or literary data. It is in line with current and growing interest in investigating religion by experiencing and living it at an individual level,[3] through its materiality, senses, or cognitive science.[4] This does not

1. Nongbri, 2008 and 2013.
2. Mazzilli & van der Linde, 2021b, pp. 27-34.
3. Rüpke, 2016; Albrecht *et al.*, 2018; Fuchs *et al.*, 2019; Gasparini *et al.*, 2020; Rask, 2023.
4. Graham, 2025 provides a list of recent projects and publications on recent studies of material and experiential religion in Antiquity. For senses in Antiquity through textual evidence see Alvar Nuño *et*

imply that the choice of individuals was not influenced by the society where they lived and belonged to, the so-called "social agentivity",[5] especially considering how religion triggered human cooperation and collectivity (pp. 31-92).

Recent edited volumes and conferences specifically on the latest methodological approaches in religion in Antiquity[6] have often focused on CSR, cognitive science, and senses,[7] more recently with a focus on the sacred place as a place of belonging[8] or in relation to objects and participants to explore religious experiences in Antiquity.[9] Conferences or publications specifically on digital applications to religion in Antiquity are, instead, still rare: online digitalisation, mapping and online interface for network visualisation on cult epithets in epigraphic record of Greek and West-Semitic worlds (*ca.* 1000 BCE – 400 CE) from the ERC project "Mapping Ancient Polytheisms",[10] two conferences focusing on religious networks in religion Antiquity,[11] and a special Issue on "Digital Religioscapes. Current Methodologies and Novelties in the Analysis of Sacr(aliz)ed Spaces", edited by Anaïs Lamesa and Asuman Lätzer-Lasar. However, in the latter, only two articles discuss religion in the Classical world.[12] Amongst various interesting international meetings discussing religion in Antiquity organised by the Universidad Carlos III de Madrid (UC3M), the conference "Steps Ahead. New Trends in the Analysis of Roman Polytheism", conversing the latest trends in Roman religion, had only two papers on digitisation and network applications.[13] This resonates with the scarcity of volume papers on social network analysis and the overall work on digital and analytical approaches to ancient religions.

---

*al.*, 2021. For cognitive science see especially Larson, 2016; Eidinow *et al.*, 2024; Misic & Graham, 2024.

5. Alvar Ezquerra, 2018, pp. 221-224.
6. It does not aim to be an exhaustive list but a quick overview of some key publications and conferences.
7. See n. 4.
8. Belonging and Sacred Places in Antiquity workshop: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/belonging_and_sacred_places_in_antiquity_-programme.pdf.
9. Woolf, Bultrighini & Norman, 2024.
10. Plutniak, 2021; https://map-polytheisms.huma-num.fr/?lang=en.
11. https://connectedpast.net/bergen-workshop-2022/ and https://connectedpast.net/other-events/vancouver-2024/.
12. Susmann, 2024; Kubiak-Schneider & Mazurek, 2025.
13. https://www.uc3m.es/instituto-julio-caro-baroja/media/instituto-julio-caro-baroja/doc/archio/doc_triptico-rico-oct/programa-rico.pdf .

By contextualising "Data Science, Human Science, and Ancient Gods" volume in the current research agenda, its novelty in discussing jointly the main recent methodological approaches from a theoretical and analytical perspective in the ancient Mediterranean stands out. It is a first volume that brings together anthropological models, CSR, ESR, and analytical digital approaches.

Megan Daniels and Sandra Blakely (pp. 1-30) introduce the volume by providing an exhaustive chronological historiography of ancient religions and human and data sciences. This historical journey starts with the emergence of evolutionary, comparative and quantitative studies, highlighting the division between anthropology and classics in the 20th century. They share the value of primary data and interpretive paradigms derived from fieldwork and common topics (religious experience, including feasting and giving gifts, and the conception of the divine) from the late 19th century. However, classical scholars did not keep up with the new theories and methods developed in social science in the late 20th and 21st centuries. This can be seen in the creation of only one significant exhaustive database explicitly focusing on ancient religion (*Database of Religious History*), which is reviewed in this volume (pp. 223-246). In response to data science, scholars investigated how religion was embedded in society and institutional forces, resulting from the *polis* model coming from structural functionalism. This city-centric focus has been criticised, and research has been shifted on human agency, especially of individual, networks, materiality (non-human agency, see the material or ontological turn) and evolutionary and cognitive sciences to explain the workings of ancient religion. Nevertheless, I would explicitly add that perhaps this volume shows how the study of ancient religions was also affected by the three science revolutions outlined in the volume's introduction: deep time and evolutionism (late 19th century), scientific dating and statistics (after World War II) and big data (current revolution) (pp. 8-9). The volume covers studies using ESR and CSR first, followed by work using scientific and quantitative approaches, like network analysis and big data-driven papers. After a clear outline of each chapter and their connection, the introductory chapter concludes by saying that the volume represents a conversation of theory and method with a critical evaluation and self-reflection of the limitations of their approaches.

By considering archaeological evidence from Olympia and Kalapodi, Megan Daniels (pp. 31-70) explores how ritual consumption in extra-urban sanctuaries functions as a significant means of political and economic organisation in Early Iron Age Greece in a time of no centralised authority and stateless institutions according to anthropological and evolutionary models. Undertaking communal eating and drinking consumption requires creating social norms, manufacturing, distributing

and organising large-scale food processing, storage and surpluses (visible from impressed *pythoi* and quern stones at Kalapodi) and organising human labour. This set of activities associated with feasting develops communal consciousness, identities, cohesion, wealth accumulation (see tripods at Olympia), and the rise of the centralised elite (visible in rich Iron Age grave goods).

Following ESR and CSR, Jennifer Larson (pp. 71-92) also tackles the development of Greek large complex societies. She argues that the emergence of complex social institutions was not facilitated by the fear of punishment of (big) gods (so-called "big gods theory" or "all-seeing moralistic god"), as previously sustained. It was, instead, triggered by the role of emotion and perception at the individual level, the moral domain in kin relationships, interactions between strangers, and norms that shape institutions between and beyond the poleis. Oath was an effective key means to control divine power and cooperation between groups that did not necessarily need to belong to the same community or worship the same god. Other strategies were prayers for justice, sacred truces, trade and banking conducted within the sanctuaries, the display of law codes on temples, sacral manumission and sacral *asyla*.

Maggie L. Popkin (pp. 93-116) examines terracotta figurines with inscribed dates from Roman festivals in Cologne through the lens of cognitive memory studies. They help us consider these souvenirs as active agents in shaping individual and collective memories, constructing conceptions of time extending the participants' memories to past and future performances. The souvenirs were portable objects, so they also transcended the physical boundaries of sanctuaries. They forged various connections at local, regional, and superregional levels, linking people (horizontal levels), connecting people to Cologne, its festivals, Germania, gods (vertical levels) and the broader empire (considering festivals and customs of manufacturing figurines were widespread customs in the Roman world). The chapter also discusses the importance of materiality of religious objects.

Jacob Latham (pp. 117-134) also disputes the "big gods" theory, arguing that the execution of *Pompa Circensis* (a spectacular procession to escort the gods to the games from the Capitol to the Circus Maximus) was not a matter of religious fear and vigilance. Through cultural memory widely used in anthropology, the parade was performed in the proper way because it was a Roman *habitus* of social performances moulded by mandates beyond the individual actor and non-self-conscious but deeply rooted in the ritual. It needed to adhere to the past while demanding its evolution over time as its social success was shaped by the intersection of the ritual actor's innovation and his audience's responses.

Sebastian Heath (pp. 135-174) discusses 246 amphitheatres in use in the 2nd century CE in the Roman Empire through a combined quantitative and qualitative approach. Central Italy has the highest density of these public buildings and the highest value of closeness degree (a method used to measure how many other nodes are on the shortest path between any two nodes in the network). It is followed by *Africa Proconsularis*. The degree values has been compared with the amphitheatre's capacity through box plots, revealing the density of structures and seating diminished away from Italy. This decrease might have been correlated with the instability in behaviour due to the perceived presence of the emperor. The qualitative approach to amphitheatres attempts to reconstruct the experience, the issues and themes at play inside them, through textual and iconographic evidence. They were bloody violence, crowd participation and religion (amphitheatres also serve as venues for procession or sacrifice). The chapter ends with opportunities to explore the link between amphitheatres, urban population, and the areas where *Capitolia* or temples dedicated to *Iuppiter Optimus Maximus*, *Iuno Regina* and *Minerva Augusta*, considering these temples widely appear in Italy and *Africa Proconsularis*. However, religion does not seem to be the main focus on this chapter, in contrast to other contributions in the volume.

Lindsey A. Mazurek, Kathryn A. Langenfeld and R. Benjamin Gorham (pp. 175-204) provide a self-reflexive critique of their digital praxis coming from the *Mediterranean Connectivity Initiative* (MCI), formerly *Ostia Connectivity Project*, while showing interesting results with the application of SNA (social network analysis) and GIS (Geographic Information System) mapping visualisations of around 6500 inscriptions in 460 georeferenced data points in Ostia Antica. This approach can help us to think about how people intertwined religious and social activities in urban contexts. SNA has identified clusters of dedicators around certain gods, which reflect or reify the cultic boundaries of these gods within Ostia's social networks, like Cybele in the Campus of Magna Mater. However, it shows that at the same time, the dedicators of certain gods were influential across the city, and the social interactions of people triggered religious dedications of certain gods in cultic boundaries of other gods (for example, Isis and Anubis in Campus of Magna Mater). In this analysis, individuals are the main agents, but objects, in this case, gods, are also actors of connectivity, and both are placed in a structured physical context that plays a role in social and religious networks. In this analysis, inscriptions manifest the force of prospective memory. SNA also highlights incomplete data (dedications to unknown gods). This study calls the data the researchers work with "capta" to emphasise the more reflective agency of the research designers.

Sarah Murray (pp. 205-222) proposes a critical review of using big data to provide valuable insight into the archaeological record by considering a case study in the mainland of Greece and Crete in the Late Bronze to Early Iron Age transition to identify patterns between rural sites with ritual practices, their elevation and their extend in the territory through GIS. The chapter focuses on the drawbacks of using big data, considering its case study and broadening to any archaeological investigation. The archaeology of Crete and the mainland has a different historiography, including an investigation of their rural sites. This produced unbalance and biased results in the recovery of sites and affected their analysis. Attributing a religious meaning to artefacts remains an interpretative exercise. It is impossible to systematically control negative data when dealing with diachronic and spatial patterns. However, the author does not point out that these limitations also apply to qualitative studies of sites and artefacts. Any researchers working in the past deal with the incomplete and contingent nature of any record, not just in the field of archaeology that the author proposes.

M. Willis Monroe's paper (pp. 223-246) seems an excellent response to the previous chapter. While he also provides a critical review of big data projects (specifically the DRH, *Database of Religious History*), the chapter appears to be a productive and more profound reflection of big data projects by considering what historians' work involves rather than listing the pitfalls of a quantitative approach to examining ancient past. DRH is an online digital reference and platform for testing hypotheses in the study of religion built by experts. He acknowledges the "justified reluctance of the historian" to use numbers (meaning quantitative approach) (p. 243) and stresses the importance of qualitative and quantitative data in history and how historians work within historical records and form opinions about historical facts. The paper shows no absolute division between qualitative and quantitative research by investigating the role of thick description and quantitative historiography within the DRH aims. In thick descriptions, which examine contextualised social and cultural behaviours and actions contributed to a deeper understanding of the face of culture, the reported data are contextually dependent on the research's backgrounds and biases (as every research investigation). Additionally, at its core, there is an indirect element of quantification and accumulation of recorded data. In the DRH qualitative data and approaches are essential to determine how to quantify and what is worth quantifying in the first place. Even in quantitative methods, the preservation accuracy in data recording and contingency and uniqueness to a particular religious group are considered. Additionally, based on the experts' data entry, the DHR methodology and project are constantly refined and improved.

Dan-el Padilla Peralta (pp. 247-282) examines the symbolic content of the Roman Republic's earliest numismatic iconographies through a combined quantitative and qualitative approach. On the one hand, he looks at the iconographies of 3,660 Roman and 3,188 non-Roman coins from 69 Italian hoards from 300-212 BCE. On the other hand, he considers the political semiotic meaning of the widespread numismatic depiction of Janus. Coins are "image worlds" and they are read as responses to evolving personal, regional, and imperial circumstances. According to this chapter, we need to consider the subjective experience of handling coins despite the epistemological limitations of etic investigators. At the same time, coins are symbols of the general narrative of Roman cultural and political contestations during the 3rd century BCE. They were shaped by hyperreal habitus beyond the critical capacity of any other user.

Sandra Blakely (pp. 283-320) attempts to restore the voices of "the missing individual" through archaeogaming in Greek and Mayan contexts. However, she points out that the crowd-sourced data comes from modern players (a major limitation in this approach) and is transformed and translated into the virtual reality that the programmer can produce. However, this limitation, which is a common issue in creating virtual realities, is counterbalanced by the fact that the virtual reconstructions of archaeological worlds rely on the agency of the dynamic relationships between humans and non-human entities, meaning structure, landscape, affect and action (including movement through the space) that constitute religion. In *Palenque* (a videogame based on a Mayan occupation with temples, houses and palaces on terraces against the Chiapas Mountains of Mexico), monuments and landscapes shape the players' choices. For *Sailing with the Gods* (a videogame based on proxenic networks in the Samothracian Sea where men, gods, poets and the moral imagination were co-travellers), epigraphic materials are used to reconstruct social networks and direct the choices players encounter in port and on high sea.

Ian Rutherford (pp. 321-326) summarises and discusses all the contributions to the broader research context. He points out how they all present scientific approaches to ancient religion – which is nothing new considering the use of sociology and anthropology over a century ago. What is important is the emphasis on individual experience, belief, and agency in contrast with the outdated work focusing on sociology. The volume shows how rigorous methodology combining control of theory and engagement with data, a theme of central concern to this volume, can significantly impact ongoing research development. The volume's chapters contribute to disputing the debatable "all-seeing moralistic god" theory (pp. 71-92), discussing the origin of reli-

gion (pp. 31-92) and transformative role in teaching and research using interactive digital visualisation of rituals and sacred places (pp. 283-320).

The epilogue encourages the integration of science and theory into the research and teaching agenda. While emphasising the importance of CSR, the epilogue also points out the importance of establishing cross-cultural databases of religious practices with a standard system of categories (ontologies) to facilitate a dialogue between different fields with shared knowledge. The epilogue concludes by wishing for the study of ancient religion to apply models from other disciplines (as this volume has shown) and be a forerunner in creating their models and impacting more general debates.

It is surprising that only data science approaches to ancient religion are considered cautiously in the volume. However, whether we consider big data or models from human science, we face common limitations that the first four papers do not stress, or at least not as much as the second half of the volume (especially pp. 205-222). In Murray's chapter (pp. 205-222), the big-data approach appears undermined, stating that it provides "superficial patterns" (p. 210), "flatting human experience to graphs and distantly beheld patterns" (p. 213), and "the big data (…) has tended to undermine rather than elevate humanity at an individual and collective level" (p. 214). However, big data is widely used in academic investigations, including disciplines that examine historical data where they develop hypotheses from observation of past phenomena, and these can be constructed and assessed in their validity against a range of past evidence. Morris provides the Big Bang or the origin of life as examples (p. 236). Moreover, network analysis using big data, for instance, has been used in discussing different topics in ancient history and archaeology.[14]

Most importantly, Morris correctly reminds us that "no set of data is complete" (p. 237), and there is no research without incomplete data and decision-making dealing with data from the past. "In our qualitative scholarship, we make choices about the data from which we derive our conclusions" (p. 235). "The decision to answer yes or no to a particular question is, in fact, a quantifiable answer" (p. 235). We, researchers, should strive for a combination of qualitative and quantifiable approaches if such a big difference between the two can always be drawn. Furthermore, we should point out the limitations of the data of our investigation no matter which approach we take or what kind of research we undertake.

14. Brughmans & Peeples, 2023. https://historicalnetworkresearch.org/, https://connectedpast.net/ and https://jhnr.net/

The volume is the first step in combining theory and method, data and human sciences. It shows that research projects on ancient religion often, indeed all the papers in this volume, deal with data and the agency of individuals integrated into a social-construct environment and physical space. The volume also urges the creation of a standard system of categories (ontologies) and more comprehensive cross-disciplinary digital big-data projects and discussions specifically addressing ancient religions.

## BIBLIOGRAPHY

Albrecht, Janico, Degelmann, Christopher, Gasparini, Valentino, Gordon, Richard L., Patzelt, Maik, Petridou, Georgia, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg, Sippel, Benjamin, Urciuoli, Emiliano Rubens & Weiss, Lara (2018). Religion in the Making. The Lived Ancient Religion Approach. *Religion*, 48.4, pp. 568-593.

Alvar Ezquerra, Jaime (2018). Social Agentivity in the Eastern Mediterranean Cult of Isis. In Gasparini & Veymiers, 2018, pp. 221-247.

Alvar Nuño, Antón, Alvar Ezquerra, Jaime & Woolf, Greg (2021). *Sensorium. The Senses in Roman Polytheism*. Leiden & Boston: Brill.

Brughmans, Tom & Peeples, Matthew A. (2023). *Network Science in Archaeology*. Cambridge Manuals in Archaeology. Cambridge: Cambridge University Press.

Eidinow, Esther, Geertz, Armin W. & North, John (eds.) (2022). *Cognitive Approaches to Ancient Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fuchs, Martin, Linkenbach, Antje, Mulsow, Martin, Otto, Bernd-Christia, Bjørn Parson, Rahul & Rüpke, Jörg (eds.) (2019). *Religious Individualisation. Historical Dimensions and Comparative Perspectives*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Gasparini, Valentino, Patzelt, Maik, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg & Urciuoli, Emiliano R. (eds.) (2020). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History, and Classics*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Gasparini, Valentino & Veymiers, Richard (eds.) (2018). *Individuals and Materials in the Greco-Roman Cults of Isis, Agents, Images and Practices*. Leiden & Boston: Brill.

Graham, Emma-Jane (2025). Material and Experiential Religion. *The Classical Review*, pp. 1-11. DOI:10.1017/S0009840X25000344.

Kubiak-Schneider, Aleksandra & Mazurek, Sebastien (2025). Goats and Goddesses. Digital Approach to the Religioscapes of Atargatis and Allat. *Open Archaeology*, 11.1, 20240024. DOI: https://doi.org/10.1515/opar-2024-0024.

Larson, Jennifer (2016). *Understanding Greek Religion*. London & New York: Routledge.

Mazzilli, Francesca & van der Linde, Dies (eds.) (2021a). *Dialectics of Religion in the Roman World*. Stuttgart: Franz Steiner.

Mazzilli, Francesca & van der Linde, Dies (2021b). Dialectics of Religion and the Roman World: Relations, Inclusivity, and Change. In Mazzilli & van der Linde, 2021a, pp. 21-43.

Misic, Blanka & Graham, Abigail (eds.) (2024). *Senses, Cognition, and Ritual Experience in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Nongbri, Brent (2008). Dislodging "Embedded" Religion. A Brief Note on a Scholarly Trope. *Numen*, 55.4, pp. 440-460.

Nongbri, Brent (2013). *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven, CT: Yale University Press.

Plutniak, Sébastien (2021). *MAP Syntax diagrams. Visualiser, décrire et comparer les séquences onomastiques divines de l'Antiquité*. ⟨hal-02532617v2⟩

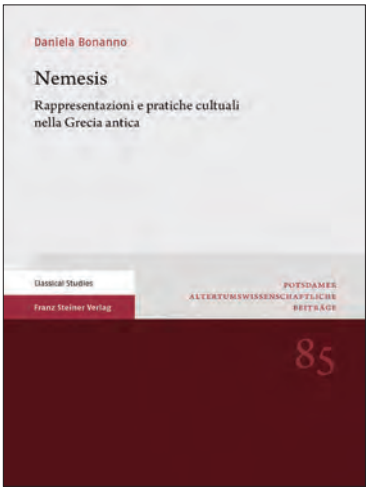
Rask, Katie A. (2023). *Personal Experience and Materiality in Greek Religion*. London & New York: Routledge.

Rüpke, Jörg (2016). *On Roman Religion. Lived Religion and the Individual in Ancient Rome.* Cornell: Cornell University Press.

Susmann, Natalie M. (2024). Seeing Sacred for Centuries. Digitally Modeling Greek Worshipers' Visualscapes at the Argive *Heraion* Sanctuary. *Open Archaeology*, 10.1, 20240016. DOI: https://doi.org/10.1515/opar-2024-0016.

Woolf, Greg, Bultrighini, Ilaria, & Norman, Camilla (eds.) (2024). *Sanctuaries and Experience. Knowledge, Practice and Space in the Ancient World*. Stuttgart: Franz Steiner.

# NEMESIS




BONANNO, DANIELA (2023). *Nemesis. Rappresentazioni e pratiche cultuali nella Grecia antica*. Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 85. Stuttgart: Franz Steiner. 319 pp., 58,00 € [ISBN 978-3-515-13492-7]

GIAN FRANCO CHIAI
Freie Universität Berlin
gian.franco.chiai@fu-berlin.de – https://orcid.org/0000-0001-6979-2614

The attention that has recently been given to the study of the emotions in the classical world can certainly serve as a stimulus for a re-evaluation of divine personifications such as Nemesis, Aidos, etc., whose derivation from an emotion or a state of mind that can produce an action that can change the destiny of a person or even a people is obvious.

What are the reasons that can lead a community to create a cult specifically dedicated to an emotional state? What value does society place on this emotional state and why should this emotion be solicited among the members of a community? These are just some of the questions that the modern scholar may ask when approaching the study of these deities.

https://doi.org/10.20318/arys.2025.9259 - *ARYS*, 23, 2025 [498-503] ISSN 1575-166x

Daniela Bonanno is the author of a stimulating monograph on the cult of Nemesis, in which she carefully reconstructs the origin and development of the cult of this goddess in the Attic *demos* of Rhamnous through a comparative analysis of the archaeological, epigraphic and literary evidence. In the introduction with which the monograph begins (pp. 15-51), Bonanno explains why she has dealt with this topic and also provides a history of the studies on Nemesis. This history of studies, however, is not a simple inventory, but a well-founded analysis of the development of the figure of this divine personification through the centuries, from the Middle Ages to Dürer's depiction of Nemesis and the reflections of Joahnn Gottfried Herder. This part deserves to be called a brief cultural history of Nemesis over the centuries. The chapter takes a critical look at the concept of divine personification, referring to the view of the French scholar Jean-Pierre Vernant, who sees the Greek gods as active powers and not as persons (*Les dieux helléniques sont des puissances, non des personnes*). In this context, Bonanno argues that the terms "divine attributes" and "conceptual deities" are preferable to the term "personifications" in order to approach divine figures such as Nemesis (and thus follows the studies of Anna Clark and Daniele Miano on the cult of divine attributes or conceptual deities in Republican Rome).[1] In this context, Bonanno rightly places the history of Nemesis within the history of emotions, which has been one of the most fruitful strands of research in classical studies in recent decades thanks to the pioneering studies of Douglas Cairns and the research of Angelos Chaniotis.[2] It was precisely the emotions, as the driving forces of the human soul, that were regarded by the Greeks as one of the motors of history. Given the Greeks' capacity for abstraction, it is not surprising that cults dedicated to these movements of the soul emerged in archaic times. In the *Theogony*, Hesiod inserts these new figures into structured divine genealogies and thus contributes to a kind of canonization on a panhellenic level, given the dissemination and authority of his work. These considerations are followed by comments on the "snowball system theory" proposed by Robert Parker.[3] The Oxford scholar uses this metaphor to approach Greek polytheism, in which the various deities had different functions and competences. Like a rolling snowball, each deity can take on new functions and responsibilities in the course of history. However, this process of development is linked to the historical circumstances and local contexts of worship.

1. Clark, 2007; Miano, 2018 and 2019.
2. Cairns, 1993; Chaniotis, 2012 and, more recently, 2023.
3. Parker, 2011, p. 86.

As Bonanno rightly points out, the social role of a deity is primarily linked to the way in which a community chooses to honour and represent a divine being.

In the first chapter (pp. 52-81), Bonanno examines the occurrences of the term *nemesis* and its derivatives in the Homeric poems. In the Homeric tradition, nemesis can be defined as a term that expresses the indignation that arises in response to behaviour that violates social norms. Behaviour that needs to be sanctioned and deserves punishment, like the one poor Thersites receives from Odysseus (it is no coincidence that the verb *nemes(s)ao* is used in this context). The counterpart to this emotion is *aidos*, a term that describes the modesty and shame that a person feels in the face of their actions. As several scholars have noted, the terms *nemesis* and *aidos* take on the role of guiding values in a highly normative society such as the Homeric one. This chapter is full of interesting observations that cannot be discussed in detail here. Noteworthy is the analysis of three Homeric heroes in the light of the concept of *nemesis*: Telemachus, Achilles and Paris. While Telemachus seems to be aware of how important it is to control *nemesis*, Achilles allows himself to be controlled by her. Paris, on the other hand, is indifferent to her and does not care about the indignation that his deceitful behaviour could cause among humans and gods.

The second chapter (pp. 82-95) examines the role of *nemesis* among the gods in the Homeric poems. The textual analysis shows that *nemesis* in the *Iliad* is mainly the prerogative of Apollo, Poseidon and Hera. In this case, *nemesis*, *i.e.* the feeling of indignation that a deity can feel towards a human action, causes man to remain isolated in his relationship with the deity until he has righted his wrong.

In the third chapter (pp. 96-118), an analysis of the literary tradition reconstructs the divine profile of Nemesis. In Hesiod's *Theogony* (*Th.* 211-226), *Nemesis* is described as the daughter of Night, but her birth takes place without Night having joined another deity. As several scholars have already noted, the poet of Askra depicts the night as the place where all those forces that can disturb the balance of the cosmos mature. The characterization we find in *Erga*, on the other hand, is different, where Nemesis in combination with Aidos represents a kind of bulwark for the generation of the Iron Age that can save them from destruction. Nemesis and Aidos do indeed contribute to social cohesion and thus to the preservation of humanity. From a fragment of the *Kypria* (Ath. 8.10, 334b-d=Fr. 10 West), a famous epic poem that recounts the origins of the Trojan War, we learn of the union between Nemesis and Zeus, from which Helena is said to have emerged. According to this tradition, Nemesis tried to escape the King of Olympus by changing her form and transforming herself into a goose. A trick that did her no good, however, as Zeus took on the form of a swan and managed to unite with her. This union

resulted in an egg, from which Helena was later born. The story is similar to that of Metis, who did not want to unite with a mortal, Peleus, and tried to escape him by changing her form. In Euripides' *Phoeniciae* (182-185) we then find the first mention of Nemesis as a deity to be invoked alongside Zeus.

The fourth chapter (pp. 119-138) analyses the function of this concept in the service of the ethics of *meden agan*, *i.e.* the boundaries that must not be crossed, primarily by analysing the mentions of *nemesis* in Theognis and Herodotus. Of particular interest is the examination of the tradition about Croesus, in which Herodotus' conception of *nemesis* as a kind of divine intervention with mortals as recipients comes to light. In the case of the sad story of the Lydian king, the cause lies in the undeserved bestowal of an honour (time) that contradicts what the Moira has established.[4]

The fifth chapter (pp. 139-161) deals with the Orphic hymn dedicated to Nemesis and that of the poet of Hadrian's epoch, Mesomedes. Both texts deserve attention because of the cultic epithets with which the goddess is invoked. Her association with Dike, whose daughter she is considered to be, underlines the sanctioning role of this deity, which can also be read in the literary texts mentioned above. The chapter also analyses the identification of the goddess with *Adrasteia*, a topic to which Bonanno had already devoted a detailed article.[5]

The sixth chapter (pp. 162-168) analyses the nuances of the concept of *nemesis* in Aristotle's text. Noteworthy is a passage from the *Etica Eudemia* (3.1233b, 22-26), in which the antiquity of the concept of *nemesis* as a normative emotion among the Greeks, from which a cult would later develop, is emphasised.

The seventh chapter (pp. 169-267), the longest of the book and in my opinion also the most interesting, deals with the cultic practises dedicated to Nemesis in the sanctuary of Rhamnous. The chapter is well structured, it collects and analyses the literary, epigraphic and archaeological evidence for Nemesis at Rhamnous, and all the features of the cult are clearly explained so that even the non-expert reader can expand his knowledge. This is a feature that is definitely commendable. First, the history of the *demos* of Rhamnous is presented, emphasising the important strategic position of this region opposite Euboea. The strong sense of territorial identity of the inhabitants of this *demos* is also illustrated by a famous epigraphic dedication to

4. On this text, analysed however from an Oriental perspective, see Högemann & Oettinger, 2018, pp. 276-333.
5. Bonanno, 2020.

Nemesis on a Corinthian helmet (*I.Rhamnous* 86=*IG*$^3$ 522bis), which celebrates the participation of the inhabitants of Rhamnous in the colonisation of Lemnos. The inscriptions in particular are the most important source for the reconstruction of life in the sanctuary and the religious communication strategies of the Nemesis worshippers. Between the 4th and 3rd centuries BCE, the inscriptions show that other deities were worshipped alongside Nemesis, such as Themis, Dionysus, Zeus *Soter*, Athena *Soteira*, Aphrodite *Hegemone* and Agdistis, the latter a Phrygian deity associated with Cybele. This cultic diversity was certainly also due to the presence of a garrison of soldiers at this site. Athens' temporary alliance with the Ptolemies brought the cult of Isis to Rhamnous. The dedication in divine honour to Antigonus Gonatas (*I.Rhamnous* 7 = *SEG* XLI 75; XLII 115) and the dedication to Livia (*I.Rhamnous* 156 = *IG* II3 3242), wife of Augustus and mother of the emperor Claudius, testify to the vitality of the sanctuary already in Hellenistic and imperial times. In the limited space of this review, it is not possible to discuss in detail all the observations that Bonanno makes about the sources examined. As is well known, archaeological data show the existence of temple structures related to the cult of Nemesis at Rhamnous from the first decades of the 6th century BCE. Towards the end of the 6th century BCE, a sacred tufa structure was erected, which was probably destroyed by the Persians. Another polygonal building was erected in this area, which remained in use until it was replaced by the *Nemesion*. From the 5th century BCE, the sanctuary also took on the function of a loan building. The vitality of this cult site, which was famous even outside Attica, is also attested by the cultural traditions that were created specifically for it and probably spread throughout the Greek world from the time after the Persian Wars. We can mention, for example, a passage from the comedy *Nemesis* by Cratinus (*apud* Eratosthenes, *Cat.* 25), which considers Rhamnous as the place of the union between Nemesis and Zeus and the birth of Helena. According to another tradition, Nemesis made the Persians pay for their *hybris* by helping the Athenians to defeat them at Marathon. Phidias (or one of his pupils) later sculpted the famous cult statue of Nemesis, which was later described by Pausanias (I 33, 2-4), from a block of Parian marble, which the Persians allegedly wanted to make into a trophy. The description of the cult statue of Nemesis in the Periegetes, which was very famous in antiquity, is analysed in detail by Bonanno. The proposal to interpret the presence of Okeanos and the Ethiopians with the geographical knowledge of the 5th century BCE, in which the Ethiopians, like the Hyperboreans, were located at the edge of the world, seems particularly convincing. The presence of the Ethiopians and the view of the ocean as a river was viewed critically by Pausanias due to the progress of geographical knowledge in the imperial

period. Pausanias probably did not consider that this depiction could reflect the state of common-sense geography in the 5th century BCE.

Overall, Bonanno's monograph enriches our knowledge of the cult of Nemesis in Greece and the significance of this emotion and divine entity among the Greeks. The writing style is clear and direct, making the book easy to read and understand even for non-native speakers. The bibliography is up to date and all Greek and Latin texts included have been translated. Bonanno has undoubtedly written a book that will be an important reference work for those who wish to study Nemesis in the future.

One minor criticism, however, concerns the title, which is misleading for the reader, since the core of the book is the cult of Nemesis in Rhamnous.

## Bibliography

Bonanno, Daniela. (2020). "La chiamiamo con entrambi i nomi". Eponimia ed eteronimia tra Nemesis e Adrasteia. *Mythos. Rivista di Storia delle Religioni*, n. s. 14, pp. 1-20.

Cairns, Douglas L. (1993). *Aidos. The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford & New York: Oxford Clarendon Press.

Chaniotis, Angelos (ed.) (2012). *Unveiling Emotions. Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien, 52. Stuttgart: Franz Steiner.

Chaniotis, Angelos (2023). From the Social and Cultural Construction of Emotion to the Emotional Construction of Society and Culture. *Incidenza dell'Antico*, 21, pp. 121-133.

Clark, Anna. (2007). *Divine Qualities. Cult and Community in Republican Rome*. Oxford: Clarendon Press.

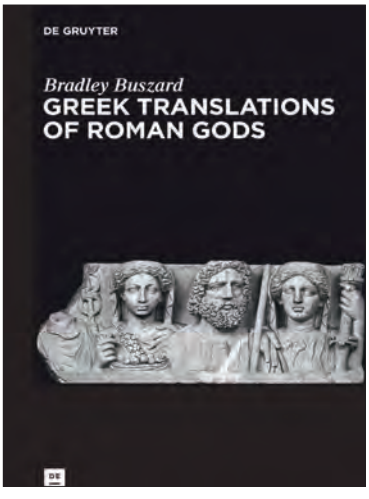
Högemann, Peter & Norbert, Oettinger (2018). *Lydien. Ein anatolischer Staat zwischen Griechenland und dem Vorderen Orient.* Berlin: De Gruyter.

Miano, Daniele (2018). *Fortuna. Deity and Concept in Archaic and Republican Italy*. Oxford: Oxford University Press.

Miano, Daniele (2019). Divinités conceptuelles et pouvoir dans le polythéisme romain. *Pallas. Revue d'études antiques*, 111, pp. 95-111.

Parker, Robert (2011). *On Greek Religion*. Ithaca: Cornell University Press.

# GREEK TRANSLATIONS OF ROMAN GODS




BUSZARD, BRADLEY (2023). *Greek Translations of Roman Gods*. Berlin & Boston: De Gruyter. xii, 324 pp., 109,95 € [ISBN 978-3-11-107179-4]

GIORGOS MITROPOULOS
National Hellenic Research Foundation /
National and Kapodistrian University of Athens
gmitro@eie.gr – http://orcid.org/0000-0003-1590-9367

The names of the gods in the ancient Mediterranean constitute a hot topic which receives renewed attention in modern scholarship the latest years. Various monographs, collective volumes and even databases are concerned with the field of divine onomastics.[1] This ambitious book, written by Bradley Buszard, explores an inno-

1. For example, see Belayche *et al.*, 2006; Corinne, 2021; Galoppin *et al.*, 2022; Palamidis & Bonnet, 2024. An overview of the abundant historiography on divine names is provided in Bonnet, 2024.

vative field of study: the translation of Roman gods into ancient Greek through the ancient testimonies. The author acknowledges already from the beginning (p. 5) that literary translations are the volume's main focus and he comments almost exclusively on literary passages, setting epigraphic and papyrological testimonies and other sources on secondary place.

The structure of the monograph is rather simple. After a lengthy introduction (pp. 1-17), the author divides his material, the deities under question, into two parts. The first part is titled "Syncretized Roman gods", while the second "Unsyncretized Roman gods". Every Roman god/goddess and his/her Greek translations are classified in the relevant part according to this principle. For example, Pan is included in the first part, while Bona Dea in the second. A brief conclusion follows (pp. 267-269), as well as the bibliography and three indexes (index of Greek words, index of ancient authors and a general index). An index of Latin words would perhaps have been useful, while illustrations are absent from the book. The bibliography is extensive and up to date.

The reading of the "Introduction" is necessary, since the author presents the previous researches on Greek translations of Latin terms, for example on Roman magistracies and political vocabulary, the advantages of modern era thanks to the utilization of databases, and the ancient sources on which the monograph is based. Afterwards, the author discusses the history of Greek translation of Latin since the early years of the Roman Republic. It is also explained which ancient Greek authors are important for the volume (*e.g.* Diodorus Siculus, Dionysius of Halicarnassus, Plutarch) and which are not that much (*e.g.* Polybius) and a brief outline of their life and times is given. Of great interest are the remarks Buszard makes when he refers collectively to the attitude of the Greek authors towards Roman gods, their misunderstandings and their differences with Latin authors (pp. 16-17). That said, perhaps the author should have explained in the "Introduction" who he exactly considers as "Roman" gods. The reader is left to understand the deities who were venerated in the city of Rome and were part of the "Roman religion", but the question remains and causes further queries (see immediately below).

The division of the evidence into two broad categories ("Syncretized" / "Unsyncretized") follows the ancient Greek perception that some Roman gods were

A database of onomastic information, product of the ERC Project *MAP* can be found in: https://map-polytheisms.huma-num.fr/ressources/map-database-tutorials/?lang=en. See also: https://epiclesesgrecques.univ-rennes1.fr/?lang=en on a database of Greek Cult-Epithets.

analogous to their own and some were not (p. 18). Indeed, sometimes the parallels are clear, such as in the cases of Venus/Ἀφροδίτη or Iuppiter/Ζεύς. However, the adoption of this methodology is simplistic and poses problems.[2] For example, the imperial cult is included in the first category, the emperors being considered as "syncretized Roman gods" (pp. 65-74). However, as it has been pointed out repeatedly in modern research, there was never a thing like 'the' imperial cult, but a variety of forms of homage to the emperors. To what extent, then, can the emperor be considered a "Roman" god, when the manner he received honours, *e.g.* in the communities of the Greek East included elements from the Hellenistic ruler cult? Even a goddess like Νίκη was not completely equated with Victoria by the Greek authors, as Buszard rightly acknowledges (p. 150). The *interpretatio graeca* often causes problems and can even mislead, such as in the equivalence of Libera with Persephone by Dionysius of Halicarnassus (pp. 97-98).

In this way, despite the fact that the author is based on the ancient Greek viewpoint, I think that the characterization of gods as "Greek" and "Roman" and the division of the latter into the seemingly clear-cut categories of "syncretized" and "unsyncretized" does not promote the complexity and variability of the Greek and Roman *panthea*. Perhaps a different methodology should have been followed or at least, more categories should have been added, such as "*Dubia / Incerta*", which would have aided in the enhancement of the complex interactions between Greeks and Romans in the process of the translations of "Roman" gods in Greek.

The strength of the book lies on the abundant number of Greek testimonies on Roman gods that the author has assembled. It is aptly demonstrated that inconsistencies in the translation of a Roman god existed even in the works of the same author or between Greek authors. It is rightly pointed out in the "Conclusions" to the book (p. 268) that consistency was not a priority for the Greek writers: other elements mattered more in the shaping of their narratives. That said, more analysis would have been welcome, since the author rarely proceeds on synthetical remarks by combining the evidence from different ancient Greek authors (for example in pp. 16-18 and the brief "Conclusions") or on remarks drawn from the analysis of Greek translation of Roman deities. In this way, the monograph sometimes gives the impression of a collection of Greek sources on the naming of certain Roman gods, rather than a synthetical volume.

2. Cf. Bonnet, 2024, p. 5: "(...) the [*sc.* divine] name cannot be reduced to one single category".

Some remarks should have been formulated more carefully. For example, the author states that "[t]he indirect critique of Imperial cult that Buraselis has identified in Pausanias VIII 2, 4-6 is attached to that author's denigration of contemporary morality, and not directed at Marcus Aurelius *per se*" (p. 72, n. 82).[3] However, neither Pausanias, nor Buraselis referred specifically to Marcus Aurelius. The criticism of Pausanias addressed the exaggerations of the institution of the imperial cult in general, which must have disturbed the Greek intellectuals even before the Antonine period.

Lastly, some stylistic choices can be regarded as problematic, such as the exclusive use of "i" and "u" in Latin words. Though Buszard explains his choice from the very beginning of the monograph (pp. 1-2, n. 1), it leads to peculiar forms which cause the raising of an eyebrow, like "Seuerans" (pp. 2, 15, etc.), "Seuerus" (p. 15), "Uenus Uictrix" (pp. 142-144), "Minerua" (p. 115, etc.), "Uictoria" (p. 150, etc.), "Octauian", "Ouid", etc. Though the zeal of the author is clear, it would have been better if he had followed the standardized forms.

As a conclusion, I feel the need to state that these observations do not diminish the value of Buszard's study and should not be perceived as criticism, but aim to help the many readers edge the monograph even closer to perfection. The author, specialized in Greek historiography as he is, knows his field well and has assembled a vast amount of evidence. The book is only the first in a series of monographs examining Greek translations of Roman concepts, since the author prepares a monograph focusing on the Greek translations of Roman magistracies (to be published by De Gruyter Brill). He is also responsible for the compilation of the *Greek Translations of Latin* Database (GRETL, https://buszard.cnu.edu, presented on pp. 3-4 of the monograph), in which the visitor can find references to Latin terms from Greek historiography. There was complexity and depth behind the process of translating the divine name of a Roman god into ancient Greek and both the book and the database allow us to get a glimpse of it through the fragmentary evidence from the Antiquity. Thanks to the patient and careful collection of the relevant evidence and its examination by Buszard, the reader can witness the exchange of ideas between ancient Romans and ancient Greeks and, in a final analysis, their understanding of each other. This monograph is a fine addition to the hot topic of divine names in Antiquity and offers interesting insights on the various ways the Greeks perceived Roman deities.

3. Buraselis, 2020, esp. pp. 2-3.

## BIBLIOGRAPHY

Belayche, Nicole *et al*. (eds.) (2006). *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épiclèses dans l'Antiquité*. Turnhout & Rennes: Brepols & Presses Universitaires de Rennes.

Bonnet, Corinne (2021). *Noms de dieux. Portraits de divinités antiques*. Toulouse: Anacharsis.

Bonnet, Corinne (2024). Introduction. What Does a Divine Name Do?. In Palamidis & Bonnet, 2024, pp. 6-9.

Buraselis, Kostas (2020). On Greek Intellectuals and the Roman Emperor Cult. *Mythos*, 14, pp. 1-12.

Galoppin, Thomas *et al*. (eds.) (2022). *Naming and Mapping the Gods in the Ancient Mediterranean. Spaces, Mobilities, Imaginaries*. 2 vols. Berlin: De Gruyter.

Palamidis, Alaya & Bonnet, Corinne (eds.) (2024). *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*. Berlin & Boston: De Gruyter.

# Allo specchio dell'altro

Allo specchio dell'altro
Strategie di resilienza di "pagani" e gnostici tra II e IV secolo d.C.
a cura di
Maria Vittoria Cerutti
CANTAGALLI

CERUTTI, MARIA VITTORIA (2023). *Allo specchio dell'altro. Strategie di resilienza di "pagani" e gnostici tra II e IV secolo d.C.* Roma: Cantagalli. 336 pp., 17,00 € [ISBN 979-12-5962-226-6]

ELENA SOL JIMÉNEZ
Universidad Complutense de Madrid
elesol@ucm.es – https://orcid.org/0000-0003-0057-1420

El presente volumen nace de uno de los paneles presentados en la reunión anual de la *European Association for the Study of Religion* (EASR), que tuvo lugar justo después de la crisis COVID-19 en Pisa (Italia), bajo el tema de la "resiliencia". Dicha temática tuvo su mayor exponente en el ingente trabajo de los organizadores que se enfrentaron por primera vez al mundo de las videoconferencias, bajo un sistema híbrido al que en muy poco tiempo se sumaron muchos congresos y seminarios, pero que en ese momento se hallaba aún en fase de prueba. Entre los inconvenientes derivados de esa situación en un contexto de reunión internacional y los esfuerzos por combatirlos, nace la obra editada por Maria Vittoria

Cerutti. Aunque aparentemente constreñidos por la temática propuesta en el congreso, la resiliencia, y de ser este un término contemporáneo (como apunta la editora en la introducción), también resulta lo suficientemente amplio como para abarcar las relaciones de pensamiento entre la cultura clásica y el cristianismo, siendo a la vez concretado por una cronología de dos siglos y también por tocar el complejo mundo del cristianismo gnóstico. Resulta así un volumen coherente a través de los diferentes trabajos que comprende y que permite observar desde varias perspectivas el complejo diálogo e intercambio religioso de estos siglos.

La editora explica en la introducción que inspira a esta miscelánea la obra de Christian Gnilka y su estudio sobre la *chrêsis* en el mundo greco-romano,[1] pero con esta obra aspira a orientar su perspectiva hacia los primeros siglos del cristianismo. Aunque los siete artículos que componen la obra no se han separado en dos partes en la edición, hay dos bloques diferenciados una vez salvamos el primer trabajo de Gnilka, que resulta en sí mismo introductorio. Se aprecia en su lectura conjunta una separación entre las aportaciones de Angela Maria Mazzanti, Leonardo Lugaresi y Giulio Maspero, y las últimas de Maria Vittoria Cerutti, Giuliano Chiapparini y Andrea Zauli, que reflejan el subtítulo del volumen, "*Strategie di resilienza di "pagani" e gnostici tra II e IV secolo d.C.*": una visión doble, enfrentada entre las fuentes del helenismo y las cristianas en la adaptación de elementos del pensamiento del contrario.

El primer artículo lo escribe el propio Gnilka ("*Il retto uso allo specchio del falso*"), partiendo de las reflexiones de Paul Hacker sobre el *usus iustus*. El autor profundiza en cómo el cristianismo mostró diferentes actitudes frente a la cultura antigua y frente a su filosofía, puesto que sólo esta propiciaba la posibilidad de *chrêsis* o búsqueda, pero bajo la práctica de la exégesis bíblica. Tomando ejemplos de autores cristianos de distintas épocas, transmite una imagen amplia del rechazo cristiano hacia lo que actualmente denominaríamos sincretismo, una reticencia por parte de los autores cristianos a recurrir a la filosofía, desde el miedo a cometer traición al texto bíblico. Un rechazo a la mezcla entre el dogma cristiano y la cultura pagana, como dice el autor.

Angela Maria Mazzanti ("*Il tentativo di indurre una forma di 'resilienza'? L'istanza agli imperatori nella* Apologia *di Giustino*") toma como punto de partida para estudiar la relación entre cristianismo y cultura clásica la *Apología* que Justino dedica al emperador Marco Aurelio. Presta atención a la terminología utilizada por ambos autores, εὐσέβεια y φιλοσοφία como los conceptos fundamentales del λόγος, y en

1. Gnilka, 2020.

el caso de Justino el uso de terminología intencionadamente platónica por encima de aquella que pudiera sentirse más propia de judíos y cristianos por los lectores. Analiza el pensamiento de ambos autores, mostrando cómo apelando a la filosofía como núcleo del criterio de hacer el bien o el mal en el ser humano, Justino coincide con el parecer de Marco Aurelio y del emperador Lucio. A través de la actitud religiosa de Marco Aurelio, la autora encuentra las palabras de Justino dirigidas con intencionalidad y también esperanza en una misma filosofía vital, el bien y la justicia a la que apela Justino para el nombre de "cristiano". La argumentación está ilustrada con numerosos extractos de ambos autores para, a medida que avanza el artículo, reflexionar también sobre el uso de εὐσέβεια y φιλοσοφία en la defensa del cristianismo.

Leonardo Lugaresi ("*Giuliano, apostata o post-cristiano? Strategie di resilienza nel* Contra Galilaeos *tra esclusione, krisis e 'giusto uso'*") presenta a Juliano el Apóstata como una figura, al contrario que Justino, ya influenciada e incluso dependiente del cristianismo que se ha extendido en el siglo inmediatamente precedente. Como tal, supone un "post-cristianismo", dice el autor, caracterizado por el rechazo categórico a la innegable producción cultural cristiana, negando cualquier autoridad a sus creaciones literarias y, por ende, también filosóficas, aun a pesar de que en sus obras demuestra conocerlas. El artículo revisa el pensamiento de Juliano más que como un repudio al cristianismo, como una superación del mismo, usando a la vez los instrumentos aprendidos de él. Lugaresi selecciona los temas comunes a otros polémicos anticristianos en Juliano, como el valor del texto bíblico, la traición a la tradición judía o el martirio, demostrando la originalidad del emperador al afrontarlos tanto desde su profundo conocimiento de los mismos como por su actitud reflexiva.

El estudio de Giulio Maspero ("*La* chrêsis *come resilienza nel dialogo tra neoplatonici e cristiani: sintassi e semantica*") funciona como bisagra entre las dos partes del volumen, introduciéndose en aspectos comunes con el artículo anterior, como el emperador Juliano, y los dos artículos siguientes, como son el neoplatonismo y su estrecha relación con el pensamiento del cristianismo en cuanto a los aspectos más puramente religiosos de esta filosofía. Reflexiona sobre el éxito de la filosofía platónica entre los cristianos y las herramientas que esta les proporcionó, centrándose sobre todo en una explicación de las complejas teorías neoplatónicas de autores como Porfirio y Plotino sobre la concepción del alma, así como su contraste con respecto a la materia, dicotomía compartida entre neoplatónicos y cristianos. El autor apunta a la interesante coincidencia entre cristianismo y paganismo del siglo IV, donde la resiliencia de uno y otro toma distintas formas en la reformulación de sus bases enfrentándolas a las de su contrario.

Maria Vittoria Cerutti ("*Strategie di resilienza, tra* cultus *dell'Uno e* prudentia") presenta una visión amplia del culto al Uno en la cultura pagana que, pudiendo considerarse un "monoteísmo pagano", con las dificultades que contiene esta expresión, presenta una contraposición al cristianismo durante los siglos que ocupan los estudios de este volumen. Si bien recurre a una selección de autores medio y neoplatónicos (Quino Aurelio Símaco, Orígenes, Cecilio…) previamente seleccionados, como bien justifica la autora, más representativos de dicho culto al Uno, argumenta así suficientemente la relación existente entre este y el monoteísmo cristiano en una época de cambio a la que la tradición clásica debe enfrentarse, recurriendo en ocasiones al uso de motivos cristianos. Imbrica adecuadamente, además, su trabajo con el de Christian Gnilka, aportando la unidad que podría correr el peligro de perderse en un volumen misceláneo como este.

Giuliano Chiapparini ("*Strategie gnostiche di resilienza: 'sethiani' e valentiniani di fronte alla Grande Chiesa* (*II-IV sec*.)") se cuida desde el mismo título de su aportación del arenoso terreno del gnosticismo en las dos principales corrientes gnósticas entrecomillando el calificativo de las fuentes "setianas". Comienza su argumentación con una reflexión sobre la resiliencia de los gnósticos, sobre todo del inicio del movimiento, con aquellos grupos que todavía han sufrido – o así se representa en su literatura – una cristianización secundaria, los "setianos", con los problemas de esta supuesta cristianización secundaria y las dificultades para probar efectivamente que ocurriera este fenómeno. De ahí la *chrêsis* presente en las fuentes gnósticas que recurren incluso al sincretismo o "resiliencia inclusiva" de otras tradiciones literarias para profundizar en su religiosidad. Tras esa introducción prefiere centrar su trabajo en dos fuentes valentinianas, ambas transmitidas en el *Panarion* de Epifanio de Salamina, que son la "Carta a Flora" atribuida a Ptolomeo y la denominada "Epístola dogmática valentiniana". Frente al valor lingüístico de estas fuentes, transmitidas en griego y por lo tanto quizá más fieles a sus originales que las traducciones coptas de Nag Hammadi, el autor explica que son ejemplo de un gnosticismo probablemente dirigido al exterior de la comunidad, con la adaptación terminológica y de contenido que podría suponer este cambio de registro, como ejemplos de la maleabilidad del pensamiento gnóstico en su relación con el cristianismo de la Gran Iglesia del siglo II.

Cierra la obra el extenso artículo de Andrea Zauli ("*Oltre la resilienza. La* chrêsis *escatologica del martire in relazione alla morte*"), que reflexiona sobre la actitud resiliente de los primeros mártires. Divide su trabajo en tres partes: la primera definiendo los términos clave del volumen (resiliencia, *chrêsis* y *krisis*); en la segunda analiza la fuente principal de su estudio, los dos primeros capítulos del *Martirio de Policarpo* en

su versión en griego; y la tercera parte amplía con ejemplos de otras fuentes martiriales similares. Supone así el contrapunto a la primera parte del volumen, centrado desde el punto de vista cristiano en la actitud del mártir frente a sus jueces, el ejercicio resiliente de su espiritualidad. Si bien no es un tema especialmente original, el autor explica con profusión la experiencia transmitida en el *Martirio de Policarpo* y estudia asimismo el valor terminológico del texto griego en la expresión empírica y espiritual de los personajes. Permite reflexionar sobre la *chrêsis* también representada por los mártires en su búsqueda de lo divino y su interpretación del mensaje cristológico en medio del hecho dramático de las fuentes martiriales.

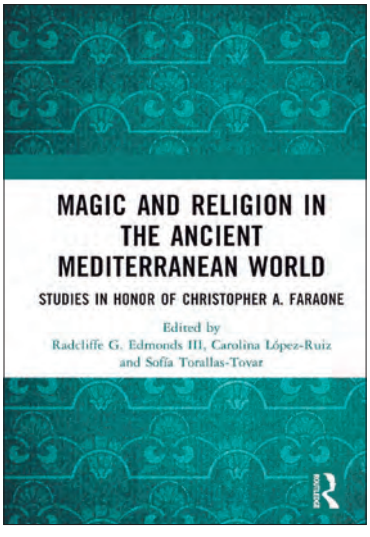
El volumen presenta una interesante perspectiva sobre esa cierta contraposición entre paganismo y cristianismo en los dos siglos de mayor convivencia de ambos fenómenos religiosos y la *chrêsis* patente en las fuentes de ambos. Este punto de partida hace aún más valiosa la elección de los cristianos gnósticos para centrar aún más las fuentes cristianas, pues es característica de la literatura gnóstica la profundización filosófica y la búsqueda de motivos y aspectos de otras expresiones literarias y religiosas para ampliar sus horizontes de expresión espiritual (apocalíptica judía, medio y neoplatonismo, incluso himnos isíacos). Como dice Elaine Pagels, para los gnósticos el mensaje de Jesús es entendido como un motivo para iniciar una búsqueda. Por esta razón se echa en falta una mayor presencia de trabajos acerca del gnosticismo, ya que todo el peso de este aspecto heredado del título recae sobre la aportación de Chiapparini. Sin embargo, la difícil unidad de un volumen misceláneo se logra a través de los aspectos de la resiliencia con origen en la Reunión anual de la EASR celebrada en Pisa y el interés en la obra de Gnilka sobre las expresiones de *chrêsis* en el diálogo entre cristianos y "paganos".

En definitiva, podemos afirmar que la obra editada por Cerutti logra su objetivo a la hora de contraponer las dos caras de la reflexión filosófica y religiosa de los siglos II al IV de nuestra era y admirar la elección de un título tan acertado como es "*Allo specchio dell'altro*".

## Bibliografía

Gnilka, Christian (2020). Chrêsis*, il concetto di retto uso. Il metodo dei Padri della Chiesa nella ricezione della cultura antica*. Brescia: Morcelliana.

# MAGIC AND RELIGION IN THE ANCIENT MEDITERRANEAN WORLD


MAGIC AND RELIGION IN THE ANCIENT MEDITERRANEAN WORLD
STUDIES IN HONOR OF CHRISTOPHER A. FARAONE
Edited by
Radcliffe G. Edmonds III, Carolina López-Ruiz and Sofía Torallas-Tovar

EDMONDS, RADCLIFFE G., LÓPEZ-RUIZ, CAROLINA & TORALLAS TOVAR, SOFÍA (EDS.) (2024). *Magic and Religion in the Ancient Mediterranean World. Studies in Honour of Christopher A. Faraone*. New York: Routledge. 396 pp., 150.00 £ [ISBN 978-1-03-234126-2]

MIRIAM BLANCO CESTEROS
Universidad Complutense de Madrid
miblan02@ucm.es – https://orcid.org/0000-0002-3448-6104

Quien haya tenido el placer de trabajar con Christopher A. Faraone, destinatario de este volumen-homenaje, sabrá que es un académico que ha trabajado con la misma minuciosidad científica y rigor filológico sobre literatura griega que sobre gemas mágicas, recorriendo un amplio espectro temático y cronológico que abarca desde la época arcaica griega hasta el Egipto imperial romano. Sin embargo, si hay un campo en el que su impacto como investigador se haya dejado sentir con mayor fuerza, ese es el de las prácticas rituales del mundo antiguo, especialmente la magia. De hecho, sus aportaciones en este ámbito han tenido una naturaleza

magistral: el libro *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, editado por Faraone junto a Dirk Obbink en 1991,[1] marcó un hito en el estudio académico del fenómeno de la magia en la antigüedad grecolatina al situarla en el contexto más amplio de las prácticas rituales. Esta obra influyó profundamente en estudios posteriores al desafiar las dicotomías tradicionales entre "magia" y "religión" y ofrecer una comprensión más matizada de cómo las prácticas mágicas se integraron en la sociedad antigua. Tres décadas después, el volumen que ahora nos ocupa, editado por Radcliffe G. Edmonds III, Carolina López-Ruiz y Sofia Torallas Tovar, recoge dieciséis estudios que exploran las intersecciones entre prácticas y creencias rituales – normativas o no – en el Mediterráneo antiguo, pero también la influencia que tuvieron sobre estas otros aspectos de la cultura y la sociedad contemporánea como las narraciones mitológicas, el arte figurativo, los discursos autorales y de autoridad, la materialidad del fenómeno ritual, etc. Los ensayos reflejan la diversidad temática que caracteriza el legado del profesor Faraone, abarcando papiros mágicos (Richard Gordon, Sofia Torallas Tovar, Korshi Dosoo, Kassandra Miller, Raquel Martín Hernández), amuletos y gemas mágicas (Sandra Blakely, Roy D. Kotansky, Megan S. Nutzman; como se verá más adelante, también el estudio de Ian Moyer sobre los *pinakes* astrológicos podría incluirse aquí), *defixiones* (Celia Sánchez Natalías), practicantes rituales (Bruce Lincoln, Radcliffe G. Edmonds III), y la circulación de ideas rituales, mitológicas y materiales entre los campos de la práctica religiosa, el arte y la literatura (Kenneth W. Yu, Carolina López-Ruiz, Mary R. Bachvarova, Janet Downie).

Organizar un conjunto de estudios tan diverso temática, cultural y cronológicamente es un desafío que los editores abordan en el prólogo ("*A Kind of Magic. A Tribute to Christopher Faraone*"). Este explica la estructura del libro, dividida en dos secciones cuya temática general refleja los intereses y la trayectoria investigadora de Faraone. El criterio de la primera sección ("*Materials*") es la materialidad. Aquí se incluyen trabajos que se alinean dentro del denominado "giro material" en el estudio de las prácticas rituales y exploran tanto los aspectos materiales de los rituales como la materialidad de los propios textos. La segunda sección ("*Cross-Cultural Contexts*") se centra en el contexto intercultural de las creencias y prácticas religiosas y mágicas en el Mediterráneo antiguo.

Los papiros griegos de contenido mágico centran las cinco contribuciones que abren la primera sección. La reedición de estos documentos en el marco

1. Faraone & Obbink, 1991.

del proyecto *Greco-Egyptian Magical Formularies* (*GEMF*), dirigido desde 2015 por Faraone y Torallas Tovar, ha generado un nuevo interés por estos papiros al tener en cuenta como criterio interpretativo fundamental de los textos, por primera vez, la materialidad de su soporte. Esto ha proporcionado una comprensión mejor y más profunda 1) de la composición, el uso de los formularios y su organización interna; 2) de las prácticas rituales descritas en estos textos; y, en algunos casos, también ha llevado a 3) nuevos descubrimientos. Los cinco primeros artículos de este volumen se adscriben a uno (o varios) de estos ámbitos. Concretamente, el estudio que abre este volumen ("*Mustering Knowledge in the Longer Greco-Egyptian Formularies*"), que también sirve de marco contextual para los capítulos posteriores, pertenecería al primer campo señalado. En él, Richard Gordon expone cómo los formularios mágicos más complejos son el fruto de una planificación cuidadosa tanto en su contenido como en la presentación de este al lector. Sintetizando años de investigación previa dedicados a este tema, Gordon analiza los dispositivos organizativos empleados, la retórica de la autoridad que subyace en estos textos, cómo esta se enmarca en la construcción ideológica de los modos de transmisión y presentación del conocimiento técnico y científico en el mundo grecorromano y el tipo de conocimiento que se reclama al hacerlo. Casi como si se tratara de un caso de estudio que ejemplifica el ensayo anterior, en "*The Composition of* GEMF *31/*PGM *I and Its Sources*", Sofía Torallas Tovar centra su atención en un único papiro para demostrar cómo el examen paleográfico de los textos papirológicos y el análisis detallado de las prácticas de los escribas (se incluyen aquí las marcas de párrafo y los patrones lingüísticos que nos proporcionan las corrupciones textuales, los errores ortográficos, el uso de abreviaturas y otros fenómenos gráficos) pueden aportar evidencias significativas sobre el proceso de compilación y el plan de redacción de estos manuales. En esta misma línea, las notas marginales y las correcciones presentes en los papiros – elementos largamente desatendidos en las ediciones y los estudios – son el objeto de análisis de Korshi Dosoo ("*He Means 'Rose'. Marginal Notes in the Greek Papyri of the Theban Magical Library*"). El capítulo, que demuestra la rica información que este tipo de *marginalia* aporta sobre la forma en la que estos textos fueron utilizados, corregidos y completados por sus usuarios, ofrece además una brillante clasificación de estos elementos, que mejora la hecha por Kathleen McNamee[2] y cuya utilidad sin duda aprovecharán futuros estudios. Aunque quinto en el índice del volumen, el

2. McNamee, 2007.

capítulo de Raquel Martín Hernández, "*'Practice your Spells When It Suits You Best'. The 'Cycles of the Moon' Transmitted in* GEMF *74/*PGM *VII and* GEMF *55/*PGM *III*", merece estar a continuación en este elenco por una razón de peso: continúa una línea de investigación que combina el examen material de los papiros mágicos con el análisis crítico de su contenido. En él, Martín Hernández estudia dos calendarios lunares: el transmitido en *GEMF* 74/*PGM* VII y el de *GEMF* 55/*PGM* III, este último gracias a una nueva edición comentada obra de la autora. Este segundo texto y la perspectiva adoptada permiten descubrir aspectos de estos calendarios y de la historia de su transmisión que habían pasado desapercibidos en estudios anteriores. "*The Magic Hour. Cultures of Timekeeping in* GEMF *57/*PGM *IV*", a cargo de Kassandra Miller, contribuye al estudio de las estrategias retóricas de marketing empleadas por los redactores de los papiros mágicos a través del examen de las expresiones temporales relacionadas con la efectividad inmediata y la duración "eterna" de las prácticas.

Los cuatro estudios restantes de esta sección dejan a un lado los papiros mágicos para centrarse en otras prácticas rituales: la astrología, la adivinación, los amuletos y las tablillas de maldición. En "*Stars and Stones. Practice, Materiality, and Ontology in Astrological Rites*", Ian Moyer reevalúa el equipamiento utilizado por los astrólogos, centrándose en el uso de gemas como representaciones simbólicas de los astros durante la consulta de tablas astrológicas portátiles (*pinakes*). A través de un análisis de los *pinakes*, las prácticas de estos expertos, los espacios donde operaban y las ontologías astrológicas compartidas entre ritualistas y clientes, el autor argumenta que las gemas, inscritas o no, desempeñaban un papel crucial en la consulta astrológica, situando al cliente en relación con los cuerpos celestes que determinaban el marco interpretativo del astrólogo. El capítulo de Kenneth W. Yu ("*The Limits of Textuality in Artemidoros'* Oneirocritica") analiza las estrategias retóricas y autorales empleadas en la transmisión escrita de conocimiento técnico en el mundo antiguo, específicamente en el tratado de interpretación de sueños (*Oneirocritica*) de Artemidoro, un texto poco estudiado desde esta perspectiva. Yu pone en evidencia aspectos no señalados antes sobre el autor, su formación y su mentalidad científico-profesional, al mostrar cómo Artemidoro concibe la escritura como una herramienta para estabilizar y estructurar el conocimiento técnico, pero también utiliza estrategias para garantizar la transmisión íntegra e inalterable de su obra. Sandra Blakely ("*Magical Magnets? Mastering the Winds on a North Aegean Island*") aprovecha las posibilidades del "giro material" para reinterpretar los anillos de hierro magnetizado entregados a los iniciados en los Misterios de Samotracia. La falta de imágenes e inscripciones habían circunscrito su estudio al contexto de los Misterios, frente a lo que Blakely

abre una nueva vía de discusión científica al explorar su potencial como artefactos rituales destinados a influir en los vientos y proteger a los marineros en sus travesías. La materialidad de una tablilla de maldición de *Hadrumetum* es también fundamental en "*Fencing in the Drivers and the Chariot Horses in a Latin* Defixio *from Hadrumetum* (DT 277 + 278)" para que su autora, Celia Sánchez Natalías, demuestre cómo la disposición gráfica del texto sobre el soporte de escritura proporciona nuevos niveles de significado al funcionamiento de la maldición. El caso de estudio permite a Sanchez Natalías reflexionar sobre la "tecnología" de los textos de maldición y cómo la naturaleza performativa de los textos influyó sobre la materialidad de las maldiciones durante la manufactura de estos artefactos.

La segunda sección del volumen reúne siete estudios que se abren con dos análisis que abordan un debate ampliamente conocido – el de los practicantes rituales persas denominados *magoš* y el surgimiento del concepto occidental de "magia" – desde una nueva perspectiva. En "*The Problem of the Magi*", a cargo de Bruce Lincoln, esta es aportada por las fuentes persas, que sirven al autor para proponer que estos ritualistas podrían haber tenido un papel más dinámico en la comercialización de su propia experiencia y, en consecuencia, haber estado más cercanos al perfil griego del ritualista no normativo. Al prestar atención a cómo las fuentes griegas perciben las actividades a las que se les asocia, el autor reflexiona sobre el perfil del ritualista que llega, posteriormente, a Roma, lo que resulta fundamental para reconsiderar el proceso de transformación del término persa *magoš* en el concepto de "mago" que se establece en Occidente. Por su parte, Radcliffe G. Edmonds III ("*Magicians and Mendicants. New Light from the Marmarini Inscription*") utiliza una inscripción griega descubierta en Marmarini (Tesalia) para reinterpretar el conocido pasaje de Platón (*República* 364bc) que vincula las prácticas mágicas con sacerdotes mendicantes y adivinos itinerantes. La inscripción arroja nueva luz sobre la mendicidad ritual regulada dentro del sistema religioso griego, permitiendo a Edmonds, desde la teoría de la desviación, reflexionar sobre cómo el discurso de la "magia" categorizó y conceptualizó actividades rituales que, aunque formaban parte de la normativa religiosa, eran vistas como "extrañas" por quienes no estaban familiarizados con ellas. Carolina López-Ruiz ("*Egyptian Herakles and Syrian Aphrodite? Phoenician Art and Cultural Exchange in the Ancient Mediterranean*") analiza cómo la estética de las estatuas sirio-fenicias interactuó con las creencias religiosas griegas, que las reinterpretaron dentro de su propio marco cultural. A través de la iconografía, López-Ruiz explora los casos de Hércules/Melqart y Afrodita y las diosas fenicias, explorando así ciertos procesos de la *interpretatio graeca* y cómo las tradiciones religiosas se adaptaron y transformaron en el Mediterráneo antiguo. En "*Uncovering an*

*Earlier Version of the Demeter-Persephone Story. The Anatolian Background of Hekate's Appearance in the* Homeric Hymn to Demeter", Mary R. Bachvarova deja a un lado los artefactos rituales para centrarse en los textos y, basándose en pruebas de rituales y narraciones hititas que involucran a la diosa del sol, defender un antecedente anatolio para explicar el peculiar papel de Hécate como correlato del dios Helio y ayudante femenino de la diosa Deméter en la búsqueda de Perséfone en la narración del *Himno homérico a Deméter*. En su línea habitual de trabajo, Roy Kotansky ("*A Bronze Medallion in Madrid. Cross-Cultural and Material Transmission of an Amuletic Tradition from Syria to Sicily*") realiza el primer estudio comparativo de seis medallones de bronce inscritos, incluyendo una nueva pieza conservada en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid (no. 1916/31/7). Su trabajo reconstruye la historia de estos amuletos a través del Mediterráneo, desde el Levante hasta Sicilia, al mismo tiempo que rastrea la evolución de esta tecnología ritual, desde su origen en manuales de papiro hasta su materialización en amuletos de bronce inscritos. El capítulo de Megan Nutzman, "'*Bind Them as a Sign on Your Hand'. Amulets and* Tefillin *in Rabbinic Texts*", analiza el discurso rabínico sobre los *tefilín* – textos sagrados hebreos escritos sobre bandas de pergamino o cuero que se anudan al cuerpo – y otros tipos de amuletos, considerados generalmente "mágicos". Habida cuenta de las intersecciones existentes entre ambas categorías de artefactos rituales debido a las similitudes de forma y función en el contexto multicultural del Mediterráneo antiguo, Nutzman explora la categorización de estos artefactos rituales dentro de la tradición rabínica. En el último capítulo ("*A Misplaced Mummy. Thelxinoe's Corpse in Xenophon's* Ephesiaka"), Janet Downie examina el episodio del cuerpo momificado ("al modo egipcio") de Thelxinoe en las *Ephesiaka* de Jenofonte de Éfeso. Downie expone cómo, más que un testimonio de las costumbres funerarias egipcias, las ideas imperiales romanas contemporáneas sobre el cuerpo, el espíritu y el más allá justifican la (extraña) presencia de un cadáver momificado fuera de Egipto dentro de la narrativa de las *Ephesiaka.* La relectura de esta escena desde la perspectiva de la corporalidad sirve a Downie para resignificar el papel que desempeña el cuerpo de Thelxinoe en esta escena, que deja de ser un objeto de contemplación para interpelar activamente a los personajes.

A modo de composición en anillo (¿mágico?), el volumen se cierra con un epílogo a cargo de Clifford Ando ("*A Kind of Magic. The Work and Legacy of Christopher Faraone*") dedicado al trabajo como investigador de Faraone y su legado científico y bibliográfico.

Reseñar publicaciones conmemorativas siempre es un desafío. Las contribuciones individuales pueden ser muy dispares en temática y calidad, dando como resultado volúmenes de contenido y valor heterogéneo. Sin embargo, aunque este volumen

nace de la voluntad de servir como homenaje a Faraone, trasciende claramente las expectativas que suele tener un volumen-homenaje y se convierte, por pleno derecho, en una contribución que destaca por su calidad científica y su aportación a distintos aspectos del estudio de la magia y la religión antiguas. Esto es posible por dos rasgos que, desde mi punto de vista, comparten todos los estudios reunidos en él: a pesar de la especificidad de muchos de los capítulos, cada uno a su manera, bien mediante un cambio de perspectiva o mediante el análisis de nuevos materiales o textos, destaca por su novedad y originalidad. Esto les aporta el potencial de trazar nuevas líneas de investigación y contribuir a enriquecer el debate académico en torno al fenómeno ritual del Mediterráneo antiguo, sus agentes y las ideas subyacentes. Además, ponen de relieve la necesidad de abandonar perspectivas unidisciplinares o etnocéntricas en favor de nuevas perspectivas transculturales e interdisciplinares que tiendan puentes entre la filología, la arqueología y la historia cultural. Sólo a través de puntos de vista más flexibles y fluidos se pueden abrir – y, de hecho, se abren – nuevas vías de investigación y comprensión de las dimensiones del fenómeno ritual en el complejo crisol cultural que siempre ha sido el Mediterráneo.

Por último, pero no menos importante, aunque tras leer el epílogo de Ando pueda parecer que haya facetas del trabajo académico del profesor Faraone que este volumen no cubre, la decisión de la elaboración de un homenaje con un criterio temático cerrado demuestra su acierto al dar como resultado un volumen con una unidad interna bastante orgánica. No obstante, en relación con esta y, aunque la estructura organizativa del volumen es, en general, eficaz, la interconexión natural entre las dimensiones material y cultural en el estudio del fenómeno ritual en el mundo antiguo en ocasiones desdibuja las categorías temáticas de las dos secciones. Haber introducido secciones adicionales, más flexibles, habría podido mejorar la coherencia interna del volumen.

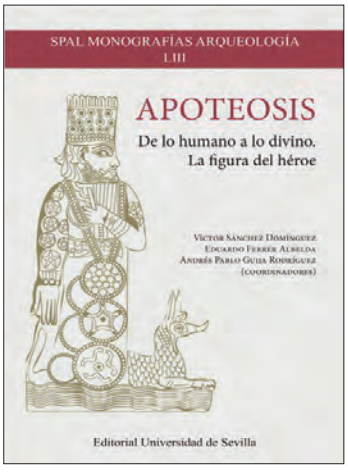
Se trata, sin embargo, de una cuestión formal de naturaleza menor que no empaña la excelencia de este volumen. La especificidad de las contribuciones y su alto nivel científico hacen que su público ideal sea de investigadores especialistas, pero la inclusión de diversos enfoques metodológicos (filología, estudios de cultura material, arqueología, iconografía…) enriquece su atractivo interdisciplinario.

## BIBLIOGRAFÍA

Faraone, Christopher A. & Obbink, Dirk (eds.) (1991). *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*. Oxford: Oxford University Press.

McNamee, Kathleen (2007). *Annotations in Greek and Latin Texts from Egypt*. Chippenham: American Society of Papyrologists.

# Apoteosis




FERRER ALBELDA, EDUARDO, GUIJA RODRÍGUEZ, ANDRÉS PABLO & SÁNCHEZ DOMÍNGUEZ, VÍCTOR (EDS.) (2024). *Apoteosis. De lo humano a lo divino. La figura del héroe*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla. 204 pp., 12,00 € [ISBN 978-84-472-2510-1]

NOELIA CASES MORA
Humboldt Fellow, RomanIslam – Center for Comparative Empire and Transcultural Studies, Universität Hamburg
noelia.cases.mora@uni-hamburg.de – https://orcid.org/0000-0001-7991-083X

El volumen que presentamos, publicado en la serie *Spal Monografías Arqueología* (número 53), editada por la Editorial Universidad de Sevilla, abarca el tema del héroe y su apoteosis en distintos contextos culturales, geográficos e históricos. Esta publicación viene a complementar coherentemente una de las líneas editoriales más fructíferas de esta colección, donde se han publicado otros títulos relacionados con diversos aspectos de la religión antigua. Los coordinadores, Víctor Sánchez Domínguez, Eduardo Ferrer Albelda y Andrés Pablo Guija Rodríguez, han recogido un total de ocho contribuciones que recorren diversos aspectos del culto heroico desde Babilonia hasta los primeros siglos de desarrollo del cristianismo.

El objetivo de esta publicación es ofrecer una imagen de los diferentes modelos arquetípicos de héroe, cómo este es concebido en diferentes sociedades y momentos históricos, así como el camino seguido para elevar su posición hasta alcanzar un estatus divino. Se trata de un tema de rigurosa actualidad científica debido a la gran cantidad de proyectos de investigación y publicaciones sobre la figura del héroe y la divinización de personajes en el mundo antiguo (con especial mención al caso de los emperadores romanos), así como por la utilización de diversas fuentes históricas (iconografía, fuentes literarias, arqueología y epigrafía, entre otras). Esta monografía ofrece un compendio de temas de gran interés, pero, sobre todo, es un ejemplo de los interesantes resultados que es posible obtener con el adecuado manejo de diversas fuentes históricas.

Víctor Sánchez Domínguez firma un breve prólogo (pp. 9-13) que sirve de introducción a esta serie de capítulos y donde hace hincapié en la definición de héroe de Campbell. Tal y como señala, la figura del héroe aporta un sentido a la sociedad porque proporciona un modelo que admirar y desear emular y, por supuesto, las ideas o visiones que representa se adaptan a la sociedad a la que pertenece. Esta concepción lo sitúa entre el mundo humano y el divino, por lo que la existencia de héroes acerca de algún modo la esfera divina a la mortal.

El primer capítulo, titulado "*Babilonia, Marduk y Etemenanki. La hora de la apoteosis*" (pp. 15-26), ha sido escrito por Juan-Luis Montero Fenollós (Universidade da Coruña). El autor trata el proceso que condujo al dios Marduk al centro de la realeza divina de Babilonia, dentro del proceso político iniciado con la dinastía del rey Hammurabi y la intención de que la ciudad fuese el centro político de Mesopotamia, un hecho que culminaría siglos después pero que tiene su comienzo en esta labor de propaganda política. Gracias al discurso teológico y político evidenciado en la arquitectura y los mitos elaborados, Marduk fue elevado de divinidad agraria secundaria a dios patrono de Babilonia, desempeñando un papel esencial en la legitimación del rol hegemónico de la ciudad entre el II y I milenio a.C.

A continuación, en el segundo capítulo, Álvaro Gómez Peña (Universidad de Sevilla) plantea una interesante interpretación de la iconografía del conocido monumento turriforme de Pozo Moro (Chinchilla de Montearagón, Albacete), datado en el siglo V a.C. En este capítulo, con el título "*El culto heroico de tradición oriental en la protohistoria del sur de la península ibérica. Pozo Moro como caso de estudio*" (pp. 27-65), el autor analiza el citado monumento como reflejo de un culto heroico dedicado al personaje al que se destinó que, además, se debería entender en la fase de iniciación del monomito de Campbell. Los relieves, que han sido objeto de múltiples propuestas, serían reflejo de un estilo, técnica y temas homogéneos

de origen oriental que, en consecuencia, se deberían entender desde una óptica fenicio-púnica, y no desde la helenización del mundo ibérico (p. 59).

El tercer capítulo, escrito por Jorge García Cardiel (Universidad Autónoma de Madrid), se titula "*El héroe que venció al lobo. El mito heroico como discurso ideológico en el mundo ibérico*" (pp. 67-87) y constituye una segunda aportación acerca de la cultura ibérica. A partir del estudio de la iconografía, este autor nos acerca, a través de un recorrido diacrónico, a las diversas visiones que los íberos forjaron sobre sus héroes. Esta aproximación le permite dibujar la evolución de la figura del héroe en el mundo íbero, su representación iconográfica y, lo más significativo, su vinculación a los cambios de poder y sucesos históricos que afectaron a las sociedades que los produjeron. García Cardiel hace hincapié en las necesidades que las elites de las diferentes comunidades ibéricas pretendieron atender mediante el recurso a la figura del héroe (pp. 82-83).

Posteriormente, Javier Rodríguez-Corral (Universidad de Sevilla) estudia las imágenes materiales mediante las que se construye al héroe a partir de algunos hallazgos arqueológicos de Centroeuropa, el sur de Francia y el noroeste de la península ibérica en la Edad del Hierro. Con el título "*Iconografía, ancestralidad y heroización en Europa central y occidental durante la Edad del Hierro*" (pp. 89-119), el autor aborda el papel de los ancestros heroizados como un elemento consustancial de la religión e ideología de estas sociedades, destacando el papel de la estatuaria en este sentido.

Bajo el título "*Apoteosis afortunada. El ejemplo timoleonteo como recorrido evolutivo del héroe griego del arcaísmo al helenismo*" (pp. 121-144), Víctor Sánchez Domínguez (Universidad de Sevilla) presenta en el quinto artículo una reflexión sobre las características del héroe y su evolución en el mundo griego. El autor incide especialmente en su carácter mutable vinculado de forma estrecha a los cambios sociales e históricos, sirviéndose del caso de Timoleón como ejemplo de la utilización de una figura heroica poco convencional a mediados del siglo IV a.C.

En el sexto capítulo, "Vae, puto deus fio: *actitudes ante la divinización de los emperadores romanos*" (pp. 145-159), Fernando Lozano Gómez (Universidad de Sevilla) y Carmen Alarcón Hernández (Universidad Pablo de Olavide) presentan una sugerente reflexión sobre los términos en los que se debería plantear el interrogante sobre la divinidad del emperador romano, el contexto en el que se debe insertar y desde qué planteamientos pueden surgir respuestas que aporten luz a esta cuestión. Más allá del descreimiento sobre este asunto, los autores apuestan por una visión empática y próxima a lo que las fuentes arqueológicas y epigráficas muestran.

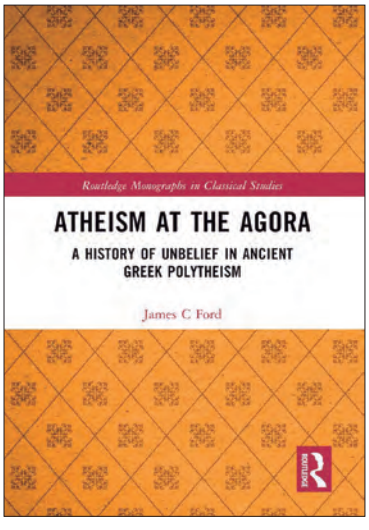
La aportación de Álvaro Pereira Delgado (Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla), "*Apoteosis y/o resurrección. El anuncio paulino de la resurrección a la luz de las creencias de sus primeros oyentes corintios*" (pp. 161-185), inaugura la parte final de la

monografía, centrada en algunos aspectos de la figura del héroe dentro de los primeros momentos de desarrollo del cristianismo. En este séptimo capítulo, el autor analiza las similitudes y diferencias entre la concepción de la resurrección de Jesús y la apoteosis de los héroes en los primeros siglos de nuestra era. El marco geográfico e histórico se ciñe a la Corinto romana del siglo I d.C., donde Pablo de Tarso predicó. Consciente de las limitaciones existentes debido a la información disponible, el autor sugiere la posibilidad de que los primeros cristianos de Corinto pudieron aproximarse a la comprensión del concepto de resurrección debido a la existencia previa de cultos a héroes como Asclepio o Hércules.

En el octavo y último capítulo, Francisco Juan Martínez Rojas (Instituto de Teología San Eufrasio de Jaén) presenta un trabajo titulado "*Apoteosis imperial y* acclamatio *a Cristo en el cristianismo primitivo*" (pp. 187-201). Los conceptos de apoteosis y *acclamatio*, propios de la divinización de los emperadores, son analizados como elementos adquiridos por el cristianismo primitivo y asociados a la resurrección de Cristo. Asimismo, se recalcan las incompatibilidades entre la fe cristiana y los rituales de culto imperial, así como la pervivencia de modelos iconográficos paganos, tales como el gesto de *acclamatio*, en las manifestaciones iconográficas más antiguas del cristianismo.

A pesar de que faltan unas conclusiones generales que cierren esta monografía y valoren de forma conjunta las diferentes aportaciones, la perspectiva diacrónica planteada resulta de gran interés y permite al lector conocer en profundidad aspectos fundamentales sobre distintas figuras heroicas y su apoteosis en contextos históricos y geográficos dispares, así como las evidencias materiales que permiten al investigador aproximarse al tema.

# Atheism at the Agora


Routledge Monographs in Classical Studies
ATHEISM AT THE AGORA
A HISTORY OF UNBELIEF IN ANCIENT GREEK POLYTHEISM
James C Ford

FORD, JAMES C. (2024). *Atheism at the Agora. A History of Unbelief in Ancient Greek Polytheism*. London & New York: Routledge. 218 pp., 104.00 £ [ISBN 978-1-03-249299-5]

RAMÓN SONEIRA-MARTÍNEZ
Österreichische Archäologische Institut (ÖAW)
ramon.soneiramartinez@oeaw.ac.at – https://orcid.org/0000-0003-0108-8844

En algunas ocasiones nos encontramos con monografías cuyo título es un claro reflejo del contenido del libro, títulos que sintetizan el tema del libro, describiendo incluso su aproximación y la visión que la persona que lo escribió pretende exponer a lo largo de las páginas. Otras veces, el autor o autora prefiere un título más ostentoso, complejo o incluso literario que, aunque puede servir como objeto de atracción para el potencial lector, es difícil saber qué aproximación pretende desarrollar quien escribe el libro. La monografía *Atheism at the Agora. A History of Unbelief in Ancient Greek Polytheism* es una mezcla de ambas. Quien espere un libro dedicado exclusivamente a las fuentes del ateísmo griego,

como fueron las publicaciones de Marek Winiarczyk,[1] o bien una lista de personajes históricos que la historiografía tanto antigua como moderna ha calificado de ateos, como la obra de John C.A. Gaskin o Georges Minois,[2] se llevará una enorme decepción. Tampoco es una obra que se inserte en la agenda argumentativa del llamado *Nuevo Ateísmo*, que entiende el ateísmo griego como la primera piedra del ateísmo universal. A pesar de su título, es una monografía dedicada a la comprensión, análisis y entendimiento de la religión griega. Aunque pueda sonar contradictorio desde el punto de vista del ateísmo contemporáneo, el ateísmo en la Antigüedad, como demuestra Ford a lo largo de las páginas, es imposible de concebir y de comprender sin un análisis histórico, sociológico y cultural del hecho religioso en la antigua Grecia.

La obra que presenta Ford es el resultado ampliado de la investigación que llevó a cabo para su tesis doctoral en la Universidad de Liverpool titulada *Godless Greece. Atheism in Greek Society*, concluida en 2017. La novedad de este libro y, desde mi punto de vista, también su originalidad, queda explicada por el propio autor cuando desgrana los objetivos de esta monografía. Ford rechaza un análisis de lo que identifica como "creencias individuales" (p. 5). Dadas las dificultades que tenemos ante las fuentes antiguas para discernir el sistema de creencias de los sujetos históricos y sus motivaciones en las prácticas rituales, el autor apuesta por un acercamiento colectivo, tratando de entender el campo de acción y pensamiento griego para así identificar los procesos por los cuales se desarrollaron posiciones ateas. Esta aproximación, donde se prioriza lo social y colectivo frente a la identidad individual, estructura el análisis de la obra, rechazando así un acercamiento prosopográfico. Frente a obras anteriores que han evidenciado la existencia de la increencia en el mundo antiguo, Ford no pretende hacer un "catálogo de ateos", enumerando uno por uno aquellos personajes históricos que de una forma u otra han pasado a la historia por sus posiciones increyentes. Igualmente, la "historia de la increencia" que presenta el autor no sigue una estructura cronológica paralela a una historia de la filosofía griega que partiría del surgimiento de los primeros filósofos presocráticos en la época arcaica hasta las escuelas helenísticas, un análisis cronológico que ha sido bastante común en las publicaciones dedicadas al estudio del ateísmo griego.[3]

El relato histórico de Ford, sin embargo, apuesta por un estudio holístico, señalando los elementos más característicos de la religión griega que, según su criterio,

1. Winiarczyk, 1992a y 1992b.
2. Gaskin, 1989; Minois, 1999.
3. Bremmer, 2007; Sedley, 2013a y 2013b; Whitmarsh, 2015.

pervivieron en la convivencia de prácticas rituales de alto valor teológico con posiciones de duda, escepticismo y, en última instancia, de ateísmo. Para ello, el autor demuestra no solo un gran trabajo en la interpretación de las fuentes griegas, especialmente literarias, sino también una reflexión teórica contundente y minuciosa que trata con especial cuidado los diferentes conceptos y marcos teóricos que utiliza para el análisis de la increencia griega. Una demostración de esa intencionalidad por la explicación y significación de los conceptos utilizados queda evidenciada en la definición que presenta Ford sobre el concepto de ateísmo en el primer capítulo de la obra. Para el autor, el ateísmo incluye "las diversas formas de increencia en los dioses correctos y/o el hecho de no adorarlos de forma adecuada" (pp. 17 y 170). Esta definición, que el autor introduce en las primeras páginas del libro, no pretende únicamente generar un marco común desde el cual el lector pueda situar la argumentación, sino que además busca crear una conceptualización cuyo objetivo final sea la aplicabilidad histórica. En este sentido, Ford ofrece una categoría *etic* para el estudio del ateísmo, su diversidad y complejidad en el mundo antiguo, particularmente, en el contexto griego.

Aunque esta definición puede ser discutida (y de hecho mencionaré algunos aspectos al respecto más adelante), Ford presenta esta definición en el primer capítulo que estructura la monografía, tras evaluar lo que podríamos denominar la historiografía del ateísmo griego. El autor demuestra un amplio conocimiento de las obras que se han dedicado al análisis del ateísmo en la Grecia antigua en la última centuria, desde la ya clásica obra de Anders B. Drachmann,[4] hasta monografías recientes como *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World* de Tim Whitmarsh, publicada en 2015. Es cierto que ese análisis historiográfico podría haber sido más completo si se hubiesen añadido algunas otras obras escritas en lenguas distintas al inglés, como por ejemplo la obra colectiva editada por Vicente M. Ramón Palerm, Gabriel Sopeña Genzor y Ana C. Vicente Sánchez[5] o la monografía escrita por María de los Ángeles Durán López.[6] Igualmente, se echan en falta publicaciones como la obra editada por Ulrich Berner e Ilinca Tanaseanu-Döbler,[7] la ya clásica obra sobre la expresión *theous nomizein* de Wilhelm Fahr,[8] la colección de artículos recogida en un volumen monográfico de la revista *Philo-*

4. Drachmann, 1919.
5. Ramón Palerm, Sopeña Genzor & Vicente Sánchez, 2018.
6. Durán López, 2011.
7. Berner & Tanaseanu-Döbler, 2009.
8. Fahr, 1969.

*sophie antique* bajo el título *L'athéisme antique*[9] o la serie de artículos publicados por Stelio Zeppi.[10] Uno podría pensar que la adaptación de la tesis a la publicación monográfica ha llevado al autor a reducir las referencias bibliográficas y la discusión historiográfica, pero estos títulos, al menos los publicados antes del 2017, tampoco se encuentran en el corpus bibliográfico de su tesis.

Este primer capítulo, que sirve como introducción de la obra, aborda igualmente los debates teóricos en torno al estudio de la increencia tanto en la contemporaneidad como en épocas pretéritas. De esta forma, el autor se muestra familiarizado con los debates en torno a la definición del ateísmo y las diferentes tipologías que se han ido conceptualizando en las últimas décadas, como por ejemplo las distinciones entre ateísmo positivo y negativo, teórico y práctico, o fuerte y débil.[11] El autor rechaza este tipo de distinciones, apostando por un acercamiento más amplio donde el peso teórico no recaiga en la tipología de creencia que tienen los sujetos históricos. Es importante señalar esta posición del autor, ya que esta teorización del concepto de ateísmo, unida al ejercicio de análisis historiográfico del ateísmo griego que mencionaba anteriormente, permite a Ford contraargumentar a aquellos autores que previamente han tratado de defender la imposibilidad de estudiar el ateísmo en períodos históricos premodernos. Ford defiende una posición que entiende la increencia como un fenómeno completamente "integrado" (*embedded*) en su campo religioso, y así, las posiciones de duda y escepticismo son tan "naturales" en los seres humanos como lo es la religión (p. 17). Partiendo de esta premisa sobre la religión, que el autor identifica como "universalismo religioso" (p. 170), Ford se adentra de lleno en las características de la religiosidad griega para comprender cómo la interrelación entre religión e increencia se desarrolló en el contexto griego.

Con el fin de conseguir tal objetivo, el segundo capítulo del libro explica el sistema de educación griega, la *paideia*, y cómo ese proceso de socialización de las convenciones políticas, culturales y religiosas generaba una normatividad que estructuraba la praxis de los griegos antiguos. Como ya es bien conocido, y el propio autor enfatiza a lo largo de la obra, nos encontramos en un contexto religioso peculiar donde no existe un dogma establecido, ni unas escrituras sagradas que sean fuente de autoridad teológica y religiosa, ni tampoco un cuerpo sacerdotal reglado y jerarquizado que, en términos bourdieanos, posea el capital religioso.

9. Gourinat, 2018.
10. Zeppi, 1988a; 1988b; 1989a; 1989b; 1989c.
11. Sobre las distinciones en torno a los diferentes tipos de ateísmo, véase la introducción de Martin, 2010.

Por ese motivo, Ford entiende que el núcleo de la generación de la normatividad religiosa ha de buscarse en el aprendizaje religioso de los griegos, caracterizado por discursos vividos, abiertos y en continuo cambio, donde la especulación sobre la naturaleza, los dioses, el ser o la bondad permeaba el paisaje intelectual griego (p. 32). Siguiendo esta argumentación, no es de extrañar que Ford se centre en este capítulo especialmente en la Atenas democrática, el papel de los sofistas en este proceso educativo de las juventudes aristocráticas atenienses y, especialmente, en la figura de Sócrates como mentor de esa juventud, demostrando mediante los diálogos platónicos cómo los debates en torno a las narraciones mitológicas y las formas de comprender el mundo estaban a la orden del día.

El tercer capítulo tiene como eje conductor los aspectos morales y cómo estos se interrelacionan con los discursos religiosos. Como señala Ford, la falta de un dogma religioso implicaba un desarrollo de la moralidad distinto al de otros contextos religiosos. Según el autor, los sistemas éticos y morales se sustentaban en "normas humanas comúnmente acordadas" (p. 57). Para demostrar tal tesis, el autor utiliza sobre todo las fuentes literarias de los oradores atenienses durante el periodo clásico, enfatizando especialmente aquellos relacionados con el homicidio. En ese análisis, Ford desemboca en uno de los textos más característicos de la increencia en el mundo griego: el llamado fragmento del *Sísifo* (*DK* 88, B25). Para el autor, el texto presenta sobre todo una crítica de la "moralidad religiosa" pero no de la religión *per se*. La religión es entendida como útil para la socialización de los individuos que componen la comunidad; sin embargo, la creencia religiosa se entiende como una mentira (pp. 60-61). En este sentido, Ford explica que el surgimiento de textos como el *Sísifo*, así como las posiciones filosóficas que podemos leer en *República* o en *Leyes*, son consecuencia de los debates sobre la moralidad y las fuentes de autoridad moral generados por el propio contexto histórico ateniense a finales del siglo V a.C. La Guerra del Peloponeso, la plaga y las importantes luchas políticas internas dentro de la *polis* constituyen el escenario donde estos cambios filosóficos y religiosos se desarrollaron, desembocando en última instancia en posiciones que ponían en tela de juicio la relación entre los mortales y los dioses, así como la naturaleza de las divinidades.

La aparición de estos discursos increyentes puede apreciarse especialmente en aquellos que tenían como objetivo discutir la justicia divina. Así, Ford dedica el cuarto capítulo de la obra a la teodicea griega y a cómo los griegos antiguos explicaban la existencia del mal en el mundo, especialmente reflejado en el sufrimiento de los mortales ante los devenires existenciales. El autor realiza un análisis transhistórico del contexto griego, examinando las posturas filosóficas en torno a la justicia

de los dioses desde la época arcaica hasta el periodo clásico. Ford concluye que la enorme diversidad de explicaciones y narrativas filosóficas, unida a la inexistencia de un dogma cerrado, permitía que los individuos pudieran realizar diferentes "combinaciones" para explicar problemas teológicos y dar solución a situaciones de desasosiego, entre las que se incluyen las posiciones escépticas (p. 89). Siguiendo esta idea, el autor concluye que la increencia, lejos de formarse en oposición a los problemas religiosos, surge dentro del núcleo del campo religioso y, de esta forma, la aparición de posiciones irreligiosas no puede entenderse sin la formación de la propia religiosidad griega. En palabras del autor, "la teología griega no sólo es indispensable para comprender la ateología griega y viceversa, sino que forma parte de la misma conversación y del mismo entorno" (p. 91).

Esta frase permite entender los motivos por los que el autor dedica el quinto capítulo a comprender cómo se concibió la noción de lo divino en el contexto griego antiguo y cómo ello permitió la aparición de las posiciones ateas. A pesar de la enorme diversidad teológica del contexto griego, como ya demostraron Esther Eidinow, Julia Kindt y Robin Osborne,[12] Ford se centra en una característica específica de lo divino en el mundo antiguo, una cualidad que el autor denomina la "incognoscibilidad" (*unknowability*) o "principio de incertidumbre" (*principle of uncertainty*) de lo divino. Bajo este concepto, Ford realiza una reflexión extremadamente interesante sobre la interrelación que existe entre los límites de concebir lo divino en el contexto griego antiguo y su materialización en la praxis ritual. Como indica el autor, la incertidumbre que surge de no poder entender cuál es la motivación que mueve a los agentes divinos y la razón última de su acción implica la necesidad de establecer canales de comunicación que suplan tal incertidumbre. En otras palabras, al no poder conocer los misterios que esconde la naturaleza de las divinidades, los griegos desarrollaron un sistema ritual para intentar controlar lo incontrolable. Además, como señala Ford, esta noción de "incognoscibilidad", lejos de ser una debilidad en el sistema teológico griego, permitía igualmente explicar las desgracias que acontecían en el mundo, incluyendo los rituales fallidos. En último término, se explicaban por la complejidad de entender lo divino, una complejidad que se evidenciaba a raíz del contacto entre el contexto teológico griego y otros sistemas de creencias de su entorno. Como demuestra Ford analizando la obra de Heródoto, la equivalencia que el historiador heleno establece entre las divinidades egipcias y las griegas se realiza gracias a esa imposibilidad de definir y entender toda la comple-

12. Eidinow, Kindt & Osborne, 2016.

jidad que implica la noción de lo divino. De esta forma, como concluye el autor, la "incognoscibilidad" estaba tan integrada en el "corazón" de la religión y la irreligión griegas que era un elemento totalmente indispensable en el desarrollo de las narrativas teológicas y los discursos filosóficos sobre lo divino (p. 113). Por lo tanto, la duda, el escepticismo y las posiciones increyentes, lejos de ser impensables en el contexto griego, eran elementos discursivos cotidianos en el paisaje religioso griego.

El capítulo sexto recoge esa diversidad en la construcción de los relatos teológicos en los que se entremezclan increencia y tradición religiosa para comprender el desarrollo del ateísmo desde el punto de vista de la formación de identidades y la alteridad. En este sentido, el autor se nutre de las obras dedicadas a dos elementos indispensables en la religión griega, pero que en muchas ocasiones han sido marginalizados en las monografías dedicadas a la religión griega: la magia y la superstición. Dada la definición de ateísmo explícitamente normativa que Ford establece ya al inicio del libro, el autor entiende que el binomio magia y superstición, entendidas como formas de vida religiosas alternativas pero integradas en lo que denominamos religión griega, es el campo de discusión normativa donde debemos analizar el desarrollo de las posiciones ateas. Así, magia, superstición y ateísmo son tres elementos de la religiosidad griega que no solo son importantes para entender su complejidad, sino que son la punta de lanza en el entendimiento de la alteridad y, en consecuencia, de la creación de estereotipos en los discursos normativos que tratan de señalar qué formas de entender lo divino y relacionarse con él son más correctas que otras (p. 135). En esta batalla dialéctica de la normatividad religiosa es donde se asienta el desarrollo de la increencia.

Finalmente, el capítulo séptimo aborda quizás el tema más discutido en la historiografía del ateísmo griego: la noción de *asebeia* y la presencia de juicios sobre impiedad en el periodo clásico ateniense, especialmente a finales del s. V y principios del s. IV a.C. La evidencia de estas acusaciones por impiedad ha sido el campo de debate más importante en la investigación de las posiciones ateas en el contexto griego. El autor se sumerge en este debate mediante la lectura y análisis de diferentes publicaciones de las últimas décadas, centrándose especialmente en el contexto histórico ateniense. De esta forma, Ford enumera diversos personajes históricos del cronotopo ateniense que, de alguna manera, han sido relacionados con delitos de impiedad en fuentes contemporáneas y posteriores. Fidias, Aspasia, Anaxágoras, Protágoras y un largo etcétera son los protagonistas de estos relatos.

Aunque autores como Jakub Filonik[13] han investigado exhaustivamente cada uno de estos casos y la mayoría concuerda en que gran parte de ellos son invenciones de fuentes tardías, Ford defiende que la Atenas de finales del siglo V a.C. no era un contexto seguro para aquellas personas que desarrollaban posturas ateas. Tanto es así que, mediante un análisis interpretativo de los juicios de Andócides, Nicómaco y, sobre todo, Sócrates, el autor argumenta que ciertos individuos, en momentos de enorme crisis política, social y religiosa, podían llegar a ser "chivos expiatorios" (*pharmakoi*) que la comunidad "sacrificaba" para evitar los males que acontecían a la *polis*. Ford trata de explicar esta teoría especialmente con el juicio de Sócrates, pues, de acuerdo con la historiografía, es uno de los pocos juicios de esta etapa que fue veraz. Según el autor, la propia muerte de Sócrates podría estar relacionada con el calendario religioso, específicamente con el festival de Apolo en el sexto día del mes targelión, fecha en la que, supuestamente, Sócrates bebió la cicuta.

Más allá de las posibilidades reales que existen para esta interpretación, es preciso señalar su originalidad, ya que dota de una nueva lectura a uno de los pocos momentos en la literatura griega clásica donde podemos observar el término *atheos* asociado a una clara increencia en las divinidades. En última instancia, la interpretación de Ford, tanto del juicio de Sócrates como de otros personajes como Anaxágoras o Protágoras, refuerza la teoría que ya planteó hace una década Sedley:[14] el ateísmo griego fue altamente perseguido, especialmente en un periodo de crisis como fue la Atenas de finales del s. V a.C. Sin duda, esta idea desmonta la imagen bucólica e idílica de la Atenas democrática que ha prevalecido en la historiografía griega y que sigue vigente en la actualidad. No obstante, rechazar esa visión romantizada de la Atenas clásica no debería llevarnos a generar una idea distorsionada de las posturas ateas en el mundo antiguo. Si la increencia era parte esencial de la religiosidad griega, como reconoce el propio Ford, afirmar que las personas ateas eran un potencial sacrificio de la comunidad para acabar con sus males es quizás excesivo. Esto no quiere decir que, al igual que la magia o la superstición, el ateísmo no haya sido desarrollado en una marginalización normativa y que las ideas y prácticas que podía conllevar fueran objeto de críticas.

Aun con todo ello, coincido profundamente con las conclusiones que cierran la monografía. Tras identificar las ideas clave de cada capítulo, Ford reconoce que el estudio del ateísmo en el contexto griego, a diferencia de lo que se afirmaba

13. Filonik, 2013.
14. Sedley, 2013b.

hace unas décadas en los manuales sobre religión griega, es indispensable para comprender las dinámicas que configuran la religiosidad de los griegos antiguos. Además, el autor reconoce que las nuevas aplicaciones teóricas que han surgido de otras ciencias sociales y humanas, como la teoría postcolonial, la perspectiva de género o la teoría *queer*, han sido extremadamente útiles para identificar a los sectores marginalizados de la sociedad griega y que, por tanto, esos marcos teóricos pueden ser extremadamente relevantes para comprender el desarrollo de la increencia dentro del campo religioso griego (p. 171).

En definitiva, esta monografía es, desde mi punto de vista, una obra indispensable para todas aquellas personas interesadas en la religión griega. La forma en que está escrita permite atraer a un amplio abanico de potenciales lectores, desde aquellos más especializados que buscan nuevas formas de entender la religiosidad griega con un claro énfasis en las posiciones increyentes, hasta personas menos especializadas que traten de comprender la complejidad de la religión griega, sus prácticas y sus experiencias. Es una manera de entender la religiosidad que, aunque se diferencia enormemente de nuestras formas contemporáneas de vida religiosa, sigue teniendo elementos comunes que permiten comparaciones relevantes, como la que el propio autor hace entre el contexto bélico de la Guerra del Peloponeso a finales del siglo V a.C. en Atenas y cómo este modificó ciertas creencias y prácticas religiosas y el contexto bélico de la Primera Guerra Mundial, donde igualmente se desarrollaron nuevas formas teológicas para comprender lo divino, así como nuevas posiciones críticas hacia la tradición religiosa (p. 147).

Cabe mencionar igualmente la interesante propuesta de estructuración de la obra. Lejos de ser la típica monografía sobre la historia de la filosofía griega que se centra en personajes históricos analizados de manera cronológica, la perspectiva de Ford apuesta por una aproximación holística que entiende el ateísmo dentro de su contexto religioso. Así, como indica reiteradas veces el autor, sin entender la religión griega, su cultura asociada y su materialización en la praxis ritual, es imposible comprender el desarrollo de la increencia en la Grecia antigua. Además, la obra se apoya en una robusta exégesis de las fuentes antiguas, utilizando una enorme diversidad de fuentes literarias que permiten contextualizar las ideas que defiende el autor. Es cierto, como ya ha mencionado John Henry,[15] que existen algunos errores de traducción y que algunas lecturas de ciertos pasajes requieren una mayor explicación.

15. Henry, 2024.

A los errores o posibles mejoras que señala Henry, yo añadiría la interpretación que Ford hace del tratado hipocrático *Sobre la enfermedad sagrada*, cuando afirma que el autor del escrito, en su crítica a magos, curanderos y charlatanes, debilita la noción de lo divino eliminando la agencia de los dioses para causar enfermedades. Según Ford, la crítica del autor del tratado sugiere "un método alternativo para el tratamiento de la epilepsia que no se basa en apelaciones mágicas y religiosas, sino en el tratamiento clínico" (p. 132). Sin embargo, el mismo autor del tratado que critica la causalidad de ciertas divinidades en la enfermedad recomienda seguir acudiendo a los templos y santuarios, pues es en ellos donde se puede conseguir la verdadera purificación (Hp., *Morb. Sacr.* 5). Por lo tanto, la dicotomía entre un tratamiento clínico y uno mágico-religioso no es tan evidente como lo asume Ford. Por otro lado, el autor afirma que Heródoto elude debates teológicos por "el deseo de evitar cometer impiedad", ya que, según él, Heródoto creía que los dioses eran incognoscibles y que, por tanto, tratar de afirmar con contundencia algún elemento de su naturaleza era un acto impío (pp. 111-112). No obstante, es más plausible suponer que la manera en la que Heródoto evita los debates teológicos se debe más a una postura de indiferencia ante el debate en torno a lo divino en el relato historiográfico que a un miedo real a ser perseguido o criticado por enunciar ciertos elementos de la divinidad. Una postura similar la encontramos en Sócrates, cuando considera una pérdida de tiempo discutir sobre la existencia de seres mitológicos como el minotauro o la quimera (Pl., *Phdr.* 229d-e).

No me gustaría concluir esta reseña sin mencionar algunos aspectos de la definición de ateísmo que propone Ford para el estudio histórico del ateísmo. Estoy convencido de que una aproximación desde la normatividad religiosa tiene un enorme potencial para comprender la forma en que surgen posiciones ateas en los contextos religiosos antiguos. De hecho, su alusión a la "visión correcta" de los dioses y a la praxis adecuada para su veneración enfatiza ese valor normativo. No obstante, y como reconoce el propio autor, la definición de ateísmo que propone es demasiado amplia y puede llevar a ciertas confusiones. Además, el ateísmo en el mundo griego, al igual que la religión, es un fenómeno cambiante y extremadamente dinámico. Las posiciones ateas durante el periodo clásico ateniense eran distintas de las dudas teológicas y posiciones escépticas que vemos en los filósofos presocráticos de época arcaica. En otras palabras, no queda claro cómo podemos delimitar las "diversas formas de increencia" para considerarlas ateas o no. ¿Acaso toda duda sobre la forma de adorar "correctamente" a los dioses o sobre las cualidades naturales de lo divino es una muestra de ateísmo?

Sin duda, la respuesta no es fácil. Ford es consciente de ello y, aun así, apuesta por un marco teórico claramente definido que trata, sobre todo, de averiguar la interrelación entre las formas de vida religiosas de los griegos antiguos y cómo de ellas surgen las posiciones ateas. La obra es, por tanto, un soplo de aire fresco en el análisis del ateísmo en el mundo antiguo, un tema que como se ha ido demostrando en los últimos años, es cada vez más relevante en los estudios sobre la religión griega. En definitiva, la obra de Ford es un gran trabajo de investigación con un excelente uso de fuentes primarias y lecturas contemporáneas sobre la increencia, donde se demuestra que un diálogo ecléctico entre los estudios clásicos y otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas, como la sociología, la filosofía o la antropología, se torna cada vez más necesario en los análisis históricos. Estoy convencido de que esta monografía contribuirá a futuros debates en el campo de la historia de las religiones y, muy especialmente, en el análisis de la increencia y su historia.

## Bibliografía


Berner, Ulrich & Tanaseanu-Döbler, Ilinca (eds.) (2009). *Religion und Kritik in der Antike*. Berlin & Münster: LIT.

Bremmer, Jan N. (2007). Atheism in Antiquity. En Martin, 2007, pp. 11-26. [Trad. al español en *Introducción al ateismo*. Madrid: Akal, 2010].

Bullivant, Stephen & Ruse, Michael (eds.) (2013). *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press.

Drachmann, Anders Bjørn (1922) [1919]. *Atheism in Pagan Antiquity*. London: Gyldendal.

Durán López, María de los Ángeles (2011). *Los dioses en crisis. Actitud de los Sofistas ante la tendencia religiosa del hombre*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Eidinow, Esther, Kindt, Julia & Osborne, Robin (2016). *Theologies of Ancient Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Fahr, Wilhelm (1969). Theous nomizein. *Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*. Hildesheim: Olms.

Filonik, Jakub (2013). Athenian Impiety Trials. A Reappraisal. *Dike*, 16, pp. 11-96.

Gaskin, John C.A. (1989). *Varieties of Unbelief. From Epicurus to Sartre*. London & New York: Macmillan.

Gourinat, Jean-Baptiste (ed.) (2018). *L'athéisme antique*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.

Harte, Verity & Lane, Melissa (eds.) (2013). *"*Politeia*" in Greek and Roman Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Henry, John (2024). Atheism at the Agora. *The Classical Review*, 74.1, pp. 262-264.

Martin, Michael (2007). *The Cambridge Companion to Atheism*. Cambridge: Cambridge University Press [Trad. al español como *Introducción al ateismo*. Madrid: Akal, 2010].

Minois, Georges (1999). *Histoire de l'athéisme. Les incroyants dans le monde occidental des origines à nos jours*. Paris: Fayard.

Ramón Palerm, Vicente M., Sopeña Genzor, Gabriel & Vicente Sánchez, Ana C. (eds.) (2018). *Irreligiosidad y literatura en la Atenas Clásica*. Coimbra: Universidade de Coimbra.

Sedley, David (2013a). From the Pre-socratis to the Hellenistic Age. En Bullivant & Ruse, 2013, pp. 139-151.

Sedley, David (2013b). The Atheist Underground. En Harte & Lane, 2013, pp. 329-348.

Whitmarsh, Tim (2015). *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*. New York: Alfred A. Knopf.

Winiarczyk, Marek (1992a). Antike Bezeichnungen der Gottlosigkeit und des Atheismus. *Rheinisches Museum*, 135, pp. 216-225.

Winiarczyk, Marek (1992b). Wer Galt im Altertum als Atheist? *Philologus*, 136.2, pp. 306-310.

Zeppi, Stelio (1988a). Le origini dell'ateismo antico (prima parte). *Giornale di Metafisica*, 10.2, pp. 197-234.

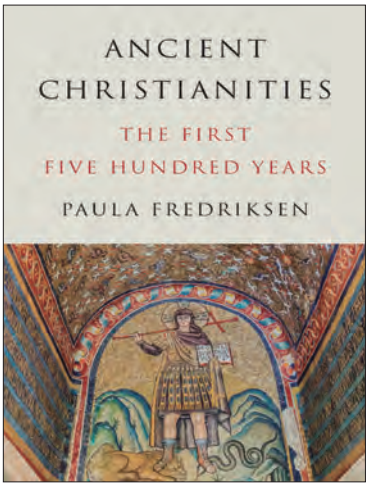
Zeppi, Stelio (1988b). Le origini dell'ateismo antico (seconda parte). *Giornale di Metafisica*, 10.3, pp. 421-440.

Zeppi, Stelio (1989a). Le origini dell'ateismo antico (terza parte). *Giornale di Metafisica*, 11.1, pp. 65-98.

Zeppi, Stelio (1989b). Le origini dell'ateismo antico (quarta parte). *Giornale di Metafisica*, 11.2, pp. 217-240.

Zeppi, Stelio (1989c). Le origini dell'ateismo antico (quinta parte). *Giornale di Metafisica*, 11.3, pp. 363-396.

# Ancient Christianities




FREDRIKSEN, PAULA (2024). *Ancient Christianities. The First Five Hundred Years.* Princeton: Princeton University Press. 288 pp., 29.95 $ [ISBN 978-0-691-15769-6]

REBECCA I. DENOVA
University of Pittsburgh
rid4@pitt.edu – https://orcid.org/0009-0003-2265-6713

Paula Fredriksen is an Emerita Professor in the Department of Comparative Religion at the Hebrew University in Jerusalem. She is world-renowned expert on the historical Jesus and Paul and his letters. The key word is "Christianities", the fact that there was as yet no concept of agreed upon "systematic Christian theology" until the post-Enlightenment period. "Systematic theology" summarized concepts and practices that all participants in a religion must adhere to. Arguments were presented utilizing philosophical principles of rationality with faith. In the ancient world, there is no equivalent of an agreed upon authority that could dictate people's beliefs and practices.

All ancient peoples believed in the total integration of the divine with humans and everyday life. There was no ancient concept of "religion". There was no word for this in Hebrew or Greek. The modern concept derived from the Latin, *religio*, coined by Cicero (106-43 BCE), as "those things that bind one to the gods". Rather than "religions", we have ethnic groups (in Greek, the "nations"). Ethnic groups shared a common ancestor or founder (usually a god or goddess), language, history, homeland, religious rituals, and mythology. The dictates of the gods provided validation for social conventions, gender roles, and law-codes for the governing authorities.

All ancient cultures shared a three-tiered concept of the universe: The heavens (above), the realm of the divine. This was the abode of the all the gods, characterized by descending gradients of divinities highlighting their importance and functions in the physical world, such as originators or protectors of agriculture or technology. We have the concept of a high god, or a "king of the gods", who ruled over diverse powers. The lowest levels of divinity, *daemons* in Greek, originally neutral, were eventually blamed for the exigencies of evil in life, the demons.

The earth: the abode of humans, animals, and plants, was distinguished from the divine as consisting of physical matter. The underworld, the netherworld, was the "land of the dead". Only gods could travel to the land of the dead and escape. Initially a neutral area, later concepts developed distinct areas for the righteous and wicked dead.

For five hundred years, (and beyond), what we have is "varieties of Christianity". Dozens of Christian theologians and bishops expounded their views of what was ultimately deemed "orthodoxy" (correct beliefs and practices), as opposed to "heresy", from the Greek for schools of philosophy, "opinion", divergent concepts. But these were later Christian innovations. Native cults did not characterize differences as either orthodoxy or heresy, but as different points of view.

Fredriksen's work is the model for anyone majoring in the modern discipline of Religious Studies. This includes the important element of context. Context determines content. Context changes over time, due historical circumstances. An understanding of the history of Israel, Classical literature of Homer and the epics, the schools of philosophy, the writings of the 2nd century "Church Fathers", and their creation of dogma are required. Modern literary criticism is applied to ancient historiography as a comparative basis, particularly understanding the role of polemic and rhetoric.

Then, as now, polemic helped to define one's group from another, utilizing stereotypes that were common to audiences. Anyone opposed to one's views was always criticized by their "love of money", and "sexual immorality". Polemic, then as now, is not historical evidence. "Sexual immorality", in Greek, *pornea*, "illicit

sexual unions" (the source of our word for pornography), arose from different degrees of incest laws, procreation, sexual intercourse with the woman as passive receiver, and laws against adultery.

Paul's critique of "illicit sexual unions" in many English *New Testaments* is always translated as "fornication". This was influenced by the later King James version, with the Latin, *forne*, "arches". Street-walking prostitutes in Rome often did business "under the arches". The later Christian derogatory term, "pagan" for non-Christians, remains a modern view promoted by Hollywood blockbusters, depicting their orgies and immoral life-styles. There is no evidence that all pagans were openly "fornicating" at religious festivals or banquets except in the charges of their critics.

As moderns, we tend to elevate "the written word" over what was practiced in every-day life. Most modern histories of the origins of Christianity consistently described the Pharisees and Sadducees as having "strict rules". But "strictness" relates to enforcement. The dictates of *Leviticus* only related to the fact that the Temple in Jerusalem was "sacred place". We have little information of how all the rules were practiced throughout the empire. Synagogues were not sacred space and had no altars. Just because something "was written in the Jewish scriptures" is not evidence that everyone followed the laws. Without comparable, contemporary evidence, we have no idea how Jews literally adhered to the codes. Then (as now), individuals decided which rules and practices they could follow or ignore.

The book of *Leviticus* enhanced the law-codes given to Moses at Sinai. What Moses originally brought down was 613 law-codes on how the Jews were to be "separate from the other nations". *Leviticus* contained the concepts of purity/impurity. This related human behavior that separated the "holy" from the "mundane". All ancient cultures had purity/impurity rules. In *Leviticus*, there were physical, ritual purity laws for Jews that defined their identity: circumcision, dietary laws, and Sabbath. There were also moral impurity/impurity laws for behavior.

A dominant concern of the book of *Leviticus* was, "You must therefore be holy because I am holy" (*Leviticus* 11:44). "Impurity" was not a sin. Most of the issues were involved in everyday life: the birth of a child; menstruation, sexual intercourse, the death of a family member (corpse contamination). Although a joyous event, women were deemed unclean as the result of childbirth and menstruation because it involved blood. Men who had sexual intercourse were unclean for a day. Blood and semen were the two sources of life and belonged to God. The time of being unclean was a designation for setting aside these special times from daily routines. In most cases, time (until sunset of the next day, etc.) and a sprinkling of water removed the impurity.

Where is the evidence that these laws were "strictly enforced?" *Leviticus* says that women who slept with their husbands while menstruating were "impure" for seven days. What poor soul in the towns and villages had the job of checking every night? And how could conformity be "strictly enforced?"

Perhaps one of the greatest misunderstandings of all this material in *Leviticus* is that the purity/impurity elements were not required for Gentiles (non-Jews). Simply to get into the inner, sacred zones of the Temple, Jews had to push through hundreds of Gentiles. Gentiles could and did offer sacrifices at the Temple. There was a "court of the Gentiles", that was a popular tourist site.

In the gospels, the Pharisees are the foil for the teachings of Jesus. Other than Paul, no writings of the Pharisees at the time of the ministry (20-30's CE) have survived. But the debates between Jesus and the Pharisees established the Christian claim that Jews kept "salvation" from the Gentiles.

Some modern *New Testament* scholars claim that Christians created a concept known as "table fellowship", "social commensality" at meals. The dominant social occasion was the dinner-table; this was the place for cultural accommodation and integration and the way in "business was done". In the gospels, the Pharisees continually criticized Jesus with eating with "tax-collectors and sinners". A consensus is that the "tax-collectors" were Roman *publicani*, who received contract bids from the Senate to collect taxes in the provinces. The "sinners" are often described as "prostitutes", from the stories of Jesus at meals where prostitutes were present in Luke's gospel. But in neither case, physical contact with Romans nor prostitutes (whether Jewish or pagan) conveyed any sense of "contamination".

What is often ignored in most studies of ancient Christianity, is the fact that literature and the material evidence of archaeology belie the claim that Gentiles, Jews, and Christians lived separate lives and never interacted. Fredriksen's work opens up this ancient world where shared concepts of the gods and human behavior influenced each group, but were also "reinterpreted" over time.

Pagans, Jews, and Christians lived together in small towns and cities throughout the Empire. There was no bar against social interaction, government, or trade. Jews and then Christians served as elected magistrates in the cities where assemblies (town meetings) opened with sacrifices to the traditional gods. Jews and Christians served in the Roman legions and most likely ate legionary food. Pagans, Jews, and Christians shared the crowded tenements and shared meals. The catacombs of Rome and other cities shared space with pagans, Jews, and Christians. Financial contributions to synagogues by aristocratic Gentiles were accepted. Luke's term, "God-fearers", in the *Acts of the Apostles*, described pagans who participated in synagogue activities and holidays.

Absent an equivalent literature from these people, what remains unknown is how the groups rationalized their participation in the dominant culture. But there appeared to be no problem of mixing from any of the groups.

The other element of the "written word" is that most of our evidence comes from pagan, Jewish, and Christian writers who represented anywhere from 1-5% of the educated elite. The bishops of the 2nd century, retrospectively known as the "Church Fathers", were converted pagans, who inherited the traditions of Judaism, but were educated in the schools of Greek and Roman philosophy. Their arguments for defining orthodoxy and heresy included esoteric concepts of their views of Plato and various schools. How did the vast majority of the uneducated understand such arguments?

Constantine I legalized Christian assemblies in the *Edict of Milan* in 313 CE. At Nicaea in 325 CE, we have the formation of "the Trinity", that argued even higher esoteric, philosophical concepts (which moderns remain challenged in explaining, "one god" or "three"). At the same time, Nicaea validated the official formation of a "creed", what all participants had to believe and adhere to". But what is the evidence of the vast majority "strictly" adhered to the creed? in what was now a vast empire that included even more ethnic cults? The fact that more councils had to called after Nicaea, indicates that conformity was not achieved. Just as conformity is not achieved in the modern world. Consider the differences between Catholicism and many denominations of Protestantism throughout the world.

Complicating our reconstructions of the ancient world is the problem of anachronism, "reading back" two thousand years of later Christian theology into earlier periods. Christian "buzz words" such as "monotheism", "belief", a concept of "faith", and "salvation", were Christian views. But the ancients did not articulate their concepts in the same way.

Anachronism begins with modern concepts of "polytheism" and "monotheism" (modern constructs). Polytheism (the belief in multiple deities), remains juxtaposed to monotheism (the belief in one god), always understood in polar opposition. The 19th century concept of Charles Darwin's evolutionary theory still presents polytheism as "primitive", "unenlightened", culminating in the monotheism of white, Christians in Europe. No one in the ancient world would identify with being a polytheist. Philosophers first utilized the term to describe temples and shrines that held more than one image of the gods (*poly*).

In Western culture, monotheism specifically refers to the God of Israel – the creator God of Judaism, Christianity, and Islam. Historians writing on the history of this period, nevertheless, utilized a capitol "God" for the god of Israel. It desig-

nates the God of Israel above all other gods and assumes an element of faith. The God of Israel was simply one among the thousands of deities that populated the universe. Ancient Jews were not "monotheists" in the modern sense.

Like their neighbours, ancient Jews conceived of a hierarchy of powers in heaven: "sons of God" (*Genesis* 6), archangels, angels, (the messengers from God who communicated God's will), cherubim, and seraphim. Jews also recognized the existence of demons and introduced the concept of a fallen angel who eventually became Satan, the Devil.

Monotheism assumes only one god, but the Jewish scriptures consistently refer to the existence of the gods of the nations which were created by the God of Israel: *Deuteronomy* 6:14 "Do not follow other gods"; 29:18 "to serve the gods of those nations"; 32:43 "Praise O heavens, his people, worship him all you gods!"; and *Psalm* 8:21 "God presides in the great assembly; he renders judgment among the gods". In the story of the Jews' exodus from Egypt, God battled against the gods of Egypt to demonstrate who controls nature. This makes little sense if their existence was not recognized: "I will bring judgment on all the gods of Egypt" (*Exodus* 12:12).

The foundational story for the idea that Jews were monotheistic was when Moses received the commandments of God on Mt. Sinai: "I am the Lord your God (…). You shall have no other gods before me". This does not indicate that other gods do not exist; it was a commandment that the Jews were not to worship any other gods. We combine "worship" with "belief" and "veneration" (modern terms) but worship in the ancient world always meant literal sacrifices. Jews could pray to angels and other powers in heaven, but they were only to offer sacrifices (animals, vegetables, libations) to the God of Israel. This commandment was one of the major differences between Jews and the traditional ethnic cults.

Our first historical evidence for the beginnings of Christianity is found in the letters of Paul, writing between the 50s and 60s of the 1st century. Paul wrote that his communities should "worship" both God and Christ as "Lord". In *Philippians* 2, "every knee should bow" to them, in the age-old concept of bowing before a divinity. But synagogues had no altars and Paul eliminated traditional sacrifices. It is only in the centuries after Paul that "worship" became defined as the "sacraments" of Christianity.

The Jewish word for the native cults was idolatry**,** the worship of idols, Greek, *icons*, "images". This was a collective, negative description of Gentiles by both Jews and Christians. Participants in native cults never self-identified as being "idolators". Modern histories that describe pagans as "idolators" are imposing both a Jewish and Christian point of view as well as an anachronistic, generalization of a concept that did not exist.

While Jews only offered sacrifices to the God of Israel, they shared a common conviction that all the gods required respect; it was perilous to anger or revile the gods. Early Christians accepted these levels of powers in heaven; Paul often referred to the existence of the gods of the other nations in his letters, the archons and principalities of the universe; they were powerful enough to interfere with his missions.

Anachronism continues with the modern reconstructions of religious systems that assume "systematic theology". Ancient manuscripts can be difficult to interpret in relation to religion. A description of someone as Greek could indicate some who lived under Greek rule. It could also be someone who shared traditional concepts of the gods, but performed the rituals in "the Greek manner". Similarly, a Roman could be someone living in Rome or a Roman province or someone who followed the religious traditions and rituals of worship of Rome.

There was no ancient concept of "Judaism" as an agreed upon concept for several centuries. Sharing the traditions at Sinai, various groups of Jews interpreted elements in their own way. Thus, the various sects of Judaism, Sadducees, Pharisees, Essenes, Zealots. The term, "Jew" was a later designation, from the Persian period (*ca.* 550 BCE), *yehudi*, "someone from the Southern Kingdom of Judah", named after Jacob's son, the tribe of Judah. The Greek and Latin renderings of *ioudaios*, *iudaeus*, became the common translation of "Jews". However, the complication is that these terms could simultaneously describe ethnic claims for people from Judea (the later Roman name for the province) and could refer to everything from geography to a particular life-style to political views and historical traditions. It did not always indicate religious or theological concepts.

Until the end of the 1st century, there was no concept of "Christianity", derived from *Christianoi*, "followers of the Christ" (Greek for *messiah*, "anointed one"). Paul never used the term. It was first used by Luke in the *Acts of the Apostles* (*ca.* 95 CE). Similarly, modern scholars have constructed the terms, "Jewish-Christians" (those held claimed that Gentiles participants for follow the physical distinctions of Judaism, circumcision, and dietary laws) and "Gentile-Christians", non-Jews admitted without full conversion. Neither terms are found in Paul's letters or the *Acts of the Apostles*.

When Paul derided "false apostles" in his letters, he used the term, "Judaizers", those who attempted to force Gentiles to full conversion. But he never named names. Were these Jews from the Temple in Jerusalem? Jewish opponents in the synagogues? Jews in his own communities? The problem is that such "Judaizers" left no literature of their views that have survived.

The most common anachronistic concept is that of "faith", often credited to Paul as an innovation. When Paul taught about faith, the Greek term is *pistis*, "loyalty", loyalty to the commandments of God. From the Latin *fides*, "trust in something", fidelity, through the King James translation and by the 18th century, "faith" became joined to "belief", particularly for individual salvation. At the same time, the word faith also came to mean belief in something despite evidence to the contrary. All English *New Testaments* and world languages translate *pistis* as "faith". But the ancients did not articulate their ideas as faith as we understand it. The great concern was to carry out rituals involved in the various native cults correctly. *Leviticus* had details of specific sacrifices at the Temple. Roman religion utilized contractual obligations, given by the gods to the ancestors in mythic time. Sacrifices began with addressing the god, "*du ut des*", "I give that you may give". This became the conviction that Jews and pagans were only concerned with "the letter of the law", lacking enlightened "spirituality" of Christians.

The last few decades have seen a renewed understanding of Paul's letters in his famous, "Gentiles are saved by saved by faith, and not works of the Law". We now understand that Paul's arguments related to the *admission* of Gentiles in his communities; "works of the Law", only meant those ritual and behaviour characteristics of self-identity of Jews, circumcision, and dietary laws. These were barriers to his concept of unity in the groups. But once admitted, his Gentiles were held to concepts and precepts of Moses. Paul insisted that his Gentiles cease all idolatry, a Jewish commandment. Luke's "God-fearers" are not found in any of Paul's letters; they could no longer live in two worlds.

But Paul was not founding a new religion. Steeped in the prophets of Israel (his favourite appears to be Isaiah), he followed their descriptions of "the final days". At that time, the righteous of Israel would be joined by some Gentiles who would come to worship the God of Israel. The prophets had always indicated that these Gentiles did not have to become ethnic Jews.

Less space is devoted to the Jewish believers of his communities. But when he does mention his Jewish believers, they are admonished to "follow the Law (of Moses)". If one of his Jewish believers had a son and asked Paul if he should circumcise him, Paul would have answered, "Of course!". The Law of Moses was eternal. Paul's preaching of the coming "kingdom of God" retained this two-tiered community that included righteous Jews and now righteous Gentiles. The fact that Paul continued using "Gentiles" (and not "Christians", as an ethnic descriptor), maintained the teaching of the prophets, "now fulfilled" in what scholars described as the future, "eschatological Israel".

Another problem with anachronism, is "reading back" the later gospels and history of Christianity into the letters of Paul. Paul wrote in the 50s and 60s of the 1st century. Paul was not a witness to the ministry of Jesus. The canonical gospels of Mark, Matthew, Luke, and John did not yet exist. Paul claimed that he initially "persecuted the church". But he never provided a reason why or how. He consistently referenced the "sufferings of Christ", particularly with the claims of his own sufferings and ordeals after he became believer, now "persecuted for "the cross of Christ". Again, no reasons or names were given. But Paul never mentioned the harassment by Pharisees in the ministry, the betrayal of Judas, the trials by the Sanhedrin, and significantly, no mention of Pontius Pilate. Modern theologians and historians use this as circular arguments; the gospels and Paul provide "proof-texts" for each other.

When Julius Caesar conquered the eastern provinces, he utilized Jewish mercenaries in his legions. When he was under siege in Alexandria, the Idumean tribal chief, Antipater, and his son Herod, marched Jewish armies to Alexandria and helped him win the civil war that was going on between Cleopatra and the court of the Ptolemies. When he finally got back to Rome, he legislated an edict that the Jews were to be rewarded with permission to practice their "ancestral traditions", exempt from the state cults of Rome. "Practicing their ancestral customs" retained their status as an identifiable ethnic group, with the tacit understanding that they were not to recruit or interfere with the status quo of ethnic ancestral customs.

Paul taught that the idols (the statues) consisted of "wood and stone". But he never denied their existence; they were powerful enough to interfere with his missions. But Paul *did* revile the other gods in his letters, "Flee from the idols" (1 *Corinthians* 10:14). This is mostly likely why Paul was often arrested and in prison in some of his letters.

At the end of the 1st century, during the reign of Domitian, Christians were charged with the crime of atheism, disrespect, and non-participation in the new Imperial Cult of Rome, instituted by Augustus, when Caesar was declared a god. The concept was equivalent to treason, which always and everywhere resulted in death. Conservative Rome disdained "new religions", full of charlatans and wonderworkers, especially from the east.

The second Church Fathers appealed to magistrates and emperors that Christians were also "ancient", not a new religion. They argued that Christians should not be persecuted, to be exempt, like the Jews, unsuccessfully for 300 years. The result was a collection of texts known as "*adversos* literature", meaning "adversaries" against Christians, the Jews.

In claims for antiquity, Christians utilized the ancient Jewish scriptures and books of the prophets. Reading the scriptures demonstrated that Jews had always rebelled

against God, unlike Christians who are good Roman citizens. The prophets have Israel long-ago "predicted" Jesus as the *messiah*. The reason that God permitted Rome to destroy the Temple in Jerusalem during the Jewish Revolt in 70 CE was because it was corrupted. Retaining the Jewish scriptures as "the old testament" (dispensation), having ancient roots, Christians now produced a "new testament", proving that God had sent Jesus to institute the true understanding of God's commandments.

In the subsequent chapters, readers will be surprised by the plethora of so many divergent debates over the centuries. But the stakes were high.

(1) Inheriting the prophets of Judaism, as "fulfilment of the scriptures", this included the concept of the "final days", when God would intervene in human history to bring about his "kingdom on earth". The "kingdom" would be preceded with "tribulations" of suffering and evil. But the decades passed, and the "kingdom" was not manifest. It was stilling coming, but in the interim, the "church" proleptically filled in as the ideal, "kingdom on earth" until Christ returned from Heaven. Christians could avoid the coming tribulations by following the precepts of the Christian Church. But which Christian Church?

(2) Divergent bishops were punished with excommunication ("casting out") from the assembly. But they simply moved across the street or to another city and created their own assemblies. This produced the first (and on-going) schisms in Christianity. What constitutes a "good" Christian? What to do with "lapsers", those bishops and Christians who performed sacrifices to the gods to avoid death? Could they be forgiven, or are they condemned to Hell?

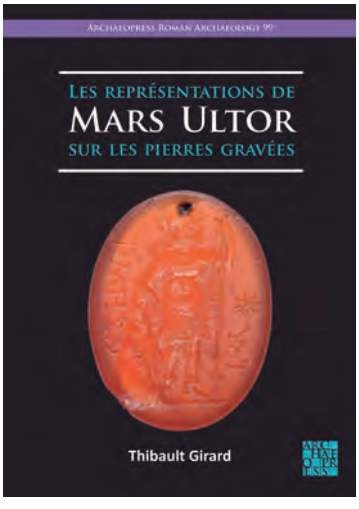
(3) Claiming one's "truth" against others, validated now Christian emperors with the power of rule on earth. "Religion and state" had always been combined in the ancient world; kings had received their power directly from the gods. With Constantine I's conversion, several bishops asked him "meditate" the various schisms. Constantine I's goal was unity, that there should only be one Imperial religion under the emperor. The innovation of Christianity was to argue that only a *Christian* emperor's views were valid as the representative to carry out the will of God for all nations on earth. But again, which emperor? In Late Antiquity, subsequent emperors held different views. Thus, the ultimate distinctions that became the Catholic church of the west and the eastern, Orthodox communities of the eastern empire.

(4) The highest stake of all concerned the fundamental questions of existence: "Why do we die?" and "What happens after we die?" Then as now, it was difficult for humans to imagine a complete annihilation of themselves after death. Ancients reflected upon this question and created the idea that there was a continued form of existence,

either in a renewed body or as a soul (and sometimes both). As the dead continued to exist, they could either help or harm the living. Funeral rituals emerged for both helping them on their journey to the land of the dead as well as keeping them there. But no one was ever completely sure of what happened in the afterlife. One's fate in the afterlife was now determined by one's adherence to the church (and which church). One's destiny in Heaven or Hell was simultaneously the summation of someone's value (or not), and contributed to one's legacy through memory by the community.

Traditionally, Christianity is described as one of the three western traditions as a "revealed religion", directly by the God of Israel. But like all religious systems (as what explained "the meaning of human existence"), Christianity did not rise in a vacuum. Christianity emerged over time and absorbed the religious, cultural, and political elements of the ancient world. *Ancient Christianities. The First Five Hundred Years* is highly enlightening for the origins that remain at the core of Christianity as a world religion.

# LES REPRÉSENTATIONS DE MARS ULTOR SUR LES PIERRES GRAVÉES




GIRARD, THIBAULT (2023). *Les représentations de Mars Ultor sur les pierres gravées.* Archaeopress Roman Archaeology, 99. Oxford: Archaeopress. 170 pp., 34.00 £ [ISBN 978-1-80327-509-3]

HANNAH CORNWELL
University of Birmingham
h.e.cornwell@bham.ac.uk – https://orcid.org/0000-0002-9172-6418

Images are adaptable and need to be understood within the wider context of their use and function, sometimes spanning a broad chronological and geographical scope, reflecting attitudes or personal tastes of those commissioning and producing art. As Thibault Girard succinctly demonstrates in this short volume, the iconography of Mars *Ultor*, while identifiable and unequivocal as a "type" in terms of stance and attributes, was adapted from the specific cult statue in the *Forum Augustum* and spread to the edges of Empire in the 2nd and 3rd centuries CE. This volume offers

a concise yet detailed examination of the representations of the god Mars *Ultor* on gemstones, which have frequently been overlooked in discussions of iconography. Girard has identified over 240 intaglios, which more than doubles representations previously studied and underlines the diffusion of the image of Mars *Ultor*.

As Girard stresses in the *avertissement*, this is a short iconographic essay on a topic which has a vast bibliography. Yet, there is not the need or necessity to provide lengthy discussions on the historiography of each topic and theme addressed in the chapters of the book. The footnotes hold ample discussion and presentation of scholarship and materials. With good humour, Girard also foregoes the need for a conclusion drawing together the main points of each of the chapters: "*mais* (…) *fallait-il condenser encore les observations faites dans des chapitres déjà courts?*" (p.3). This study is impressive for the depth and breadth of analysis given that it covers less than 100 pages (including the category). Girard provides meaningful discussion on representations of Mars *Ultor*, from the original cult image, through variations over time and in relation to personal, individualised objects across the breadth of the Empire, to the resurgence of fascination and repurposing of ancient iconography and thought in the Renaissance.

The iconography of Mars *Ultor* has long been recognised, thanks to Wilhelm Furtwängler's 1897 study of the collection de Somzée and the bronze statuette of the god in comparison with an inscribed gemstone from the Marlborough collection (identifiable by its inscription: *MARS VLTOR*), and a sestertius of Antonius Pius (again identifying Mars *Ultor* through the legend). While Girard considers the gemstone images in relation to such well-known representations, his main argument is that the real value of examining the collection of these "*« petites » images*" is in the evident popularity of the image across the Empire until late Antiquity, its longevity, and the appropriation and transformation of an iconography originally associated with vengeance exacted by Caesar Octavianus at Philippi into an expression of personal identity and concerns (p. 8). Throughout this study, Girard draws on a range of comparative material including bronze statuettes, relief sculpture, and coinage, as well as skilfully incorporating literary evidence for thorough and detailed analyses of the meaning behind the iconography of Mars *Ultor*.

The catalogue (Chapter I) is clearly set out, although there are a few minor incorrect figure references or assigning of descriptions. For example, there seems to be confusion between Cat. 72 and Cat. 73 (both from the National Museum of Kraków), with the description of Cat. 73 matching the gemstone in figure 47 (assigned to Cat. 72), rather than its assigned figure reference (figure 34). Cat. 110 is crossed-referenced with figure 29 in the catalogue, although this is a Neo-Attic stone relief (discussed on p. 48); however, all references in the text to Cat. 110

correctly cite figure 27, which itself is appropriately linked to Cat. 110 on plate IX. In the catalogue, figure 27 is cross-referenced to Cat. 111, although in the discussion this is correctly assigned figure 39 (p. 54). Cross-referencing to the discussion and figures is otherwise clearly set out and helpful guidance for the reader. The images in the volume are well produced.

Following the catalogue, chapter II ("*Le type Mars Ultor*") examines the posture of Mars *Ultor*. Girard emphasises uniformity and consistency of this (standing with the weight on the right leg, the left leg slightly moved to the side, holding a spear in the right hand and a shield in the left), diffuse across the Empire. In reflecting on this, he stresses the small size and intimacy of these objects, which must reflect "above all the personality and the preoccupations of those who carry them" and the numerous Mars *Ultor* intaglios found in Roman military colonies, emphasising the likely appeal of the representation to soldiers (p. 43). Nevertheless, Girard sensibly questions whether such depictions should be understood as Mars *Ultor* (in relation to the cult statue), or a more generic Mars, interpreting the recognisable posture as a "canonic attitude" of the god, which thanks to the diffusion of the image on gemstones had lost its origin meaning and connection to the Augustan cult statue (pp. 44-47).

In chapter III ("*La panoplie de Mars Ultor*"), Girard outlines through a close examines of the catalogue the typical attributes which must have accompanied the original cult statue and recur consistently on the gemstones (helmet, shield, greaves, and spear). The addition of a sword is presented as a "slow evolution" of the image as a response to those appropriating and personalising the image (p. 59). A considerable amount of the chapter is devoted to an in-depth analysis of the mantel. This is depicted consistently as fabric "snaking" (Girard even makes a visual comparison of the Laocoön statue group) around both arms and passing around the back. It is this winding or interlacing of the fabric which he then considers in the light of Stoic thinking, where the ideas of weaving express the interconnectivity of things, include ideas of destiny and fate (pp. 54-58). This is a fairly dense argument, and perhaps at times seems a tenuous interpretation of draped fabric; Girard acknowledges the seeming incompatibility of associating a god of war and fighting with Stoic thought, though also highlights the causal relationship of war to peace. His analysis emphasises the possible interpretations and ideas which can emerge through a detailed and close reading of iconography.

In chapter IV, Girard examines 15 "magic" gemstones depicting the god of War, providing a thoughtful discussion as to the relevance and connection of the

Mars *Ultor* type with objects of healing, notably in relation to blood. The links between vengeance and blood are well illustrated in relation to Augustan literature (pp. 64-65). Nevertheless, as Girard has articulated earlier, the image of Mars *Ultor* is used more as a means of convention to represent the god than due to a specific desire to call for vengeance.

A few gemstones bear inscriptions: some of these are discussed in relation to "magic" gemstones, in chapter IV, the rest are treated in chapter V. Besides the inscription on the Marlbourgh imprint, which identifies *MARS VLTOR* in the nominative, a small number of inscribed gemstones offer potential insights to the identities of the owners and engravers (pp. 69-71). Several pages are then devoted to the discussion of a Greek inscription, which Girard reads as TOY / EYHME(ROU) and through comparison with another gemstone with EVH/ME/PI inscribed upon an altar with a griffon seated atop draws associations with Nemesis. He interprets the association of εὐήμερος with Mars *Ultor* as a means of communicating ideas of military success and glory (pp. 71-75).

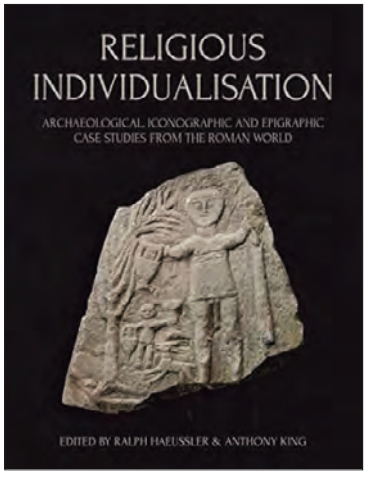
In place of a formal conclusion, Girard offers an analysis of two statuettes of Mars *Ultor*: a bronze from the Eskenazi Museum of Art (University of Indiana) and that of the Fondation Gandur pour l'Art, in order to reflect on relative dating for the image of Mars *Ultor*, based on style. Despite the Eskenzai example previously being assigned to 1st-2nd centuries and the Gandur example to the 3rd century, Girard argues for their similarity in date, with both works reflecting the style of the Flavian period.

By way of two appendices, Girard offers further reflections on his study of the iconography of Mars *Ultor* in relation to the iconography of Jupiter and the lightning bolt (Appendix I) and the presence of Mars *Ultor* on modern gemstones (Appendix II). While distinct from his analysis of his main data set, these studies nevertheless contribute to the wider explanation of Mars *Ultor*'s representation in art and underline the detailed research Girard has conducted. Notably of interest in his discussion of Mars *Ultor* and the lightning bolt are references to Mars *Ultor* which pre-date the Augustan dedication: namely sling bullets from the Social War (91-88 BCE) and from the siege of Perusia (41-40 BCE). The wider association of sling bullets to the speed and force of lightning is well articulated, offering an early insight into the association of the lightning bolt and the god of Vengeance. Gemstones produced in the 16th-17th century demonstrate a clear interest in a composition of an enthroned Jupiter, with Mercury and Mars *Ultor* standing either side, and Neptune or Atlas in a lower semi-circular register, all surrounded in a circle by the signs of the zodiac. Girard argues for these works

being a means of demonstratable erudition of ancient cultures together with the most recent scientific thinking of the day.

In short, Girard cogently articulates the value of studying art in miniature and replicated on a large scale. He reminds us of the power of an image beyond its original purpose and context, even if it remains consistent in type and attributes.

# Religious Individualisation




HAEUSSLER, RALPH, KING, ANTHONY, MARCO SIMÓN, FRANCISCO & SCHÖRNER, GÜNTHER (EDS.) (2023). *Religious Individualisation. Archaeological, Iconographic and Epigraphic Case Studies from the Roman World*. Oxford: Oxbow Books. 322 pp., 63.95 £ [ISBN 978-1-78925-965-0]

WOLFGANG SPICKERMANN
Universität Graz
wolfgang.spickermann@uni-graz.at – https://orcid.org/0000-0002-0467-3910

Certain topics are in vogue and are addressed by numerous researchers in the same period. This includes "Religious Individualization", on which the Max Weber Center at the University of Erfurt has set up a collaborative research group entitled "Religious Individualization in Historical Perspective" funded by the German Research Foundation (2008-2017), whose remarkable results, based on years of collaboration between internationally renowned researchers, have unfortunately not been included in this anthology.[1] Thus, this volume delivers what the subtitle

1. https://www.uni-erfurt.de/max-weber-kolleg/forschung/bisherige-projekte-/-forschungsergebnisse/bisherige-kooperationsprojekte/kolleg-forschergruppe-religioese-individualisierung-in-his-

promises: case studies from the Roman world that do not offer much that is new from a theoretical point of view, but do provide interesting aspects and insights into the topic of religious individualization.

After a short introduction by the editors (Chpater 1: "Introduction. The Dynamics of Religious Individualisation", pp. 1-3), Ralph Haeussler presents in Chapter 2 ("Religious individualisation. A bottom-up approach to religious developments in the Roman World") an extensive passage discussing the concept of "religious individualization" in the context of the Roman provinces from the 1st to the 3rd centuries CE (pp. 4-41). This notion is approached from a bottom-up perspective, emphasizing the role of personal choice and the multiplicity of religious expressions beyond the directives of magistrates, decurions, and municipal elites.

Above all, he emphasizes a diverse and pluralistic religious life. The Roman provinces had a complex and rich religious life characterized by tradition and innovation, both local and imperial. This diversity reflected the personal decisions of countless social actors. Traditional models that focus on elites as the sole drivers of religious organization fail to capture the individualization and diversification occurring during this period. On the other hand, there is evidence of individual agency. Particularly between the 1st and 3rd centuries CE, evidence points to individualization in social life, as seen in the differentiation of religious groups and personal choices in religious matters. Also, institutions and elites historically orchestrated civic cults for political and social cohesion. However, as social structures changed under Roman rule, the influence of these institutions was likely to decline in favour of more personalized forms of worship.

Haeussler argues, that in this new environment, individuals were more responsible for their own destiny, as manifested in their religious choices and expressions, which could potentially disrupt or transform existing belief systems. Although often enacted publicly, personal religious practices would be complementary to, but distinct from, traditional civic religion. They suggest a complex interplay between individual experiences and communal religion. Additionally, the rise in popularity of alternative cult spaces and deities outside traditional civic contexts would point to a competitive religious culture in which individuals made diverse choices and potentially competed for adherents.[2] Furthermore, Haeussler points out that factors contributing to an indi-

torischer-perspektive-gefoerdert-durch-die-deutsche-forschungsgemeinschaft-dfg. See, for example, Rüpke, 2011 and 2014; Rüpke & Spickermann, 2012; Rüpke & Woolf, 2013; Spickermann, 2013.

2. Here I miss a reference to Engster, 2001.

vidual's religious experience included family socialization, participation in various groups, exposure to cultural diversity through military service, and travel experiences. The Roman world offered a vast array of religious contexts, from local cults to pan-Greek mysteries, to Eastern cults and philosophical movements. Individuals navigated these varied options, crafting unique religious expressions. Methodologically, it would be difficult to identify individual agency in the archaeological and epigraphic record. The evidence predominantly captures collective practices, and unique or contradictory actions may be drowned out by the collective norm.

Overall, Haeussler argues for a comprehensive understanding of religious development in the Roman provinces that recognizes the pivotal role of the individual in shaping and responding to the religious landscape. He argues that the dynamic interplay between personal decisions, collective practices, and societal changes led to a society in which religion was not merely a tool wielded by elites, but a multifaceted tapestry influenced by a diverse range of social agents. This concept of "religious individualization" highlights the agency of individuals ranging from wealthy benefactors to sub-elite worshippers, each contributing to the unique religious fabric of the Roman world.

It should be noted that this chapter seems to make a great effort to conduct a scholarly discussion, particularly against the model of the *polis* religion, without taking note of the fact that this field is already well established. As a result, much remains superficial or can only be briefly outlined. This is particularly evident in the anachronistic use of the term *Zeitgeist* (pp. 9, 11, 12 and 16), whose definition is traced back to an essay published in 2020,[3] but which seems to be far too problematic and imprecise in its reference to Johann G. Herder and Georg W.F. Hegel in order to conceptualize the phenomena described by Haeussler. That there exists such a phenomenon as a "*Zeitgeist*" can be clearly doubted today, following Karl Mannheim (1893-1947).[4] Obviously, this term here refers to a "common spirit" of a larger group. Furthermore, the comparison with modern Indian conditions (p. 19) ignores the corresponding years of research within the above-mentioned group of fellow researchers, which had precisely this as its content.[5]

Chapter 3 ("Discrepant Behaviour. On Magical Activities in the Latin West", pp. 42-62), by Francisco Marco Simón, discusses the role of magicians in the cultural and religious landscape of the ancient Roman Empire, detailing how their practices

3. Haeussler & Webster, 2020, p. 17.
4. Cf. Jung, 2015, pp. 151-172.
5. For example, cf. Fuchs *et al., 2020*.

contributed to a form of "religious globalisation". These ritual specialists blurred the boundaries between regions, cultures, religions, and languages, creating a cultural community (*koinê*) rooted in ancient Egyptian traditions that harmonized diverse knowledge for practical purposes. Magicians operated outside traditional temple structures, often travelling, and their workshops became mobile centres of religious activity. This magical-religious technology was not uniform, but adapted to local cultural traditions, emphasizing the multidimensional, adaptable nature of polytheism. Variations in ritual, appeals to less common deities, and surprising continuities of divine figures previously thought to be merely mythological emphasize the individualistic nature of magical practices. Some ritual texts even suggest that offerings were made to specific individuals as sacrificial victims. The chapter concludes by suggesting that these practices, often referred to as "magic", are better understood as "unlicensed religion" or "instrumental religion". These terms highlight the practitioners' individual agency and the practical, goal-oriented nature of their religious acts.

Chapter 4 ("Individual Religious Choice. The Case of the 'Mystery' Cults", pp. 63-75), by Jaime Alvar Ezquerra, discusses the dynamics of religious practice and conversion within the Roman Empire, with a particular focus on the integration of the "mystery" cults into society and the nature of individual religious choice. Mystery cults were deeply integrated into Roman society, allowing for familial transmission of religious practices rather than just through individual conversion or selection. While there were notable instances of personal religious expression and the foundation/establishment of individual sanctuaries, these should not be seen as typical but rather as isolated cases. The Roman religious landscape was a complex and integrated system in which individual choice was exercised within a wider context of family tradition and social norms. The idea of a "religious free market" does not fully capture this complexity; while individuals had choices, these choices were still influenced by a wider competitive and communal religious environment.

Chapter 5 ("Sons and Mothers. The *Matres*, the Military and Religious Choice in Roman Britain", pp. 76-107), by Elizabeth Blanning, debates the religious practices of Roman soldiers in Britannia, particularly their veneration of maternal deities known as the *Matres*, as well as other related deities such as the *Suleviae*, the *Parcae*, and the *Campestres*. While these deities were worshipped by both civilians and soldiers, they held a special significance for soldiers, especially those stationed along the northern frontier. In summary, the *Matres* and related deities played a significant role in the lives of Roman soldiers in Britannia, offering a means of expressing both collective and individual identities within a military context that was open to a blend of Roman and native religious practices. These deities served as tutelary

figures for the troops, providing a sense of unity as well as a counterpoint to the official cults of the emperor and state gods. She argues that *Matres* and *Matronae* are not exactly the same, "but that an element of propitiation of deities who held sway over life, death and fortune was likely in the minds of their worshippers" (p. 102).

Chapter 6 ("Pre-Roman Deities along the North-Eastern Adriatic. Continuity, Transformation, Identification", pp. 108-126), by Marjeta Šašel Kos, discusses the religious landscape of the north-eastern Adriatic following the Roman conquest. Northeast Adriatic were diverse and became known to us through Roman records after the indigenous (Celtic) people adopted the habit of writing ("epigraphic habit"). The religious practice(s) in the north-eastern Adriatic region during the Roman era featured a rich tapestry of indigenous, Roman, and Greek elements. The indigenous deities were acknowledged and sometimes assimilated into Roman and Greek religious systems, showing a degree of religious flexibility and syncretism that allowed for the coexistence and development of diverse/different cults within the Roman Empire. The chapter is written in a very interesting and knowledgeable way, but unfortunately the reference to the topic of "religious individualization" is hardly made.

Chapter 7 ("Private Devotions at Temples in Central and Eastern Gaul", pp. 127-145), by Isabelle Fauduet, provides an analysis of the religious practices at Romano-Celtic temples, drawing on archaeological and epigraphic evidence to make several observations about the nature of cults during this period. The evidence primarily indicates personal and individual religious activities rather than collective or civic ceremonies at Romano-Celtic temple sites. Finds do not seem to reflect group religion or state-sponsored religious gestures. Unfortunately, there is a scarcity of archaeological or epigraphical data that clearly points to communal religious events conducted at these temple sites. Even when members of the elite, including Roman citizens or foreigners (*peregrini*), made dedications at temples, they did so in a personal capacity. Phrases such as "*de suo dedit*" (gave from his/her own resources), "*ex monitu*" (by the admonition), and "*ex visu*" (by the vision/sight) in dedicatory inscriptions suggest direct and individual encounters with deities. In summary, the religious life in Romano-Celtic temples seems to have been characterized by a strong emphasis on individual worship and personal devotion, with the elite making personal dedications to the gods. While there was a diversity of cult practices, many of them show signs of Roman influence. The evidence suggests a complex picture in which individualized religious experiences coexisted with, and were perhaps influenced by, larger cultural and religious forces, including the broader Romanization of local customs.

Chapter 8 ("Tradition, Diversity and Improvisation in Romano-British Cremation Burials in South-East England", pp. 146-161), by Jake Weekes, addresses commendably the area of the funerary cult, which is otherwise often separated from religion. It explores the interpretation of burial practices in Romano-British cremation rituals, focusing on how these reflect both a general structure and individual variation. Burial rituals are seen as individual interpretations or "translations" of the existing "rules", each potentially influencing and generating new elements through emulation and the development of traditions. The heterogeneity of burial practices in Roman Britain is an essential aspect of archaeological research. These practices reflect a balance between the common framework and individual variations, suggesting that mortuary rituals were subject to the influence of wider cultural patterns as well as the personal choices and innovations of those involved in the burial process. Researchers should accommodate and investigate this diversity (in order) to gain a comprehensive understanding of past societies and their cultural practices.

Chapter 9 ("Individual Choices in Burial Ritual and Cult Activity in and around the Iron Age and Romano-British Town of Baldock, Hertfordshire, UK", pp. 162-180), by Gilbert. R. Burleigh, highlights the diversity of religious and funerary practices in a "small town" of Roman Britain, specifically Baldock, Hertfordshire, and its surrounding area. The main focus is on individual expressions of cult activity and choices made within the religious context of this period. Baldock and its hinterland have recently been defined as a sacred landscape, implying a concentration of religious significance and activities in the area. The author has identified specific individuals based on their burial practice, such as a woman and her triplets, and distinctive scenarios observed in the burials, which emphasize personal stories within the wider context of Roman Britain. Examples of individual choices in burial practices include a cremation when inhumation (burial) was the norm, the unique instance of a burial with a mirror, and a child's cremation grave with a flint shaped like a human face. Inscribed dedications on votive offerings from the Ashwell temple treasure hoard point to individual names, showing a personal dimension to religious worship. The individual religious behaviours and choices thus include unique burial practices with significant personal touches, dedications to specific deities, and various offerings that reveal a complex and meaningful religious landscape.

Chapter 10 ("Religious Individualisation *in Extremis*. Human Remains from Romano-Celtic Temples in Britain and Gaul", pp. 181-207), by Anthony C. King, discusses the religious practices associated with the human remains found at Hayling Island and other related sites in Roman Britain. The chapter addresses the speculation as to whether some of these remains may be evidence for human sacrifice and

how they are interpreted within the context of religious practices during the Late Iron Age and Roman period. The research suggests that while it is challenging to identify human sacrifices with certainty, the more ritualized burials of skeletons or fragmented bones are readily apparent and can be explained within the associated cult practices of temples and shrines. Individuals involved in these rituals, often of high status, might be venerated or even deified within a cult, or conversely, lose their individuality by becoming anonymous parts of sacrificial offerings, such as foundation deposits or amidst other ritual debris. Evidence of human remains being used as trophies or showing *post mortem* damage indicates a loss of individual identity as a result of ritual practices. Full-scale trophies might have been more common in the Iron Age, but the practice of using individual skulls illustrates a potentially diminished continuation of this tradition into the Roman period. King emphasizes the complexity of interpreting archaeological evidence relating to human remains and religious practices, and the importance of understanding these practices within their historical and cultural contexts. He underscores the need to discern local variations in rituals and the potential evolution of these practices over time, from the Late Iron Age to the Roman occupation. Additionally, he highlights the nuanced role that individual human remains might have played in the religious life of the period, ranging from honoured ancestors or heroes to anonymous sacrificial victims.

Chapter 11 ("Indigenous *Arae* and *Stelae*. Symbolic Landscapes and Individualisation in North-West Roman Hispania", pp. 208-229), by Fernando Alonso Burgos, provides an analysis of the interaction between Roman authority and local religious practices (*res sacrae peregrinae*) in the provinces of the Roman Empire. He highlights the legal and cultural nuances that characterized sacred spaces and the influence of local customs on religious expression. Burgos argues that the diversity of religious and funerary practices in the Roman provinces was not simply a by-product of Roman tolerance but was actively produced by local communities. These practices illustrate the complex interaction between Roman imperialism and local autonomy, in which local elites and communities navigated the imperial context to forge new identities and enhance their social and political status.

Chapter 12 ("Indigenism and Identity Shaping. The Case of the *Irrico* Group in Central Spain", pp. 230-253), by Jesús Alberto Arenas-Esteban, discusses the role of architecture, particularly the case study of the villa at Cuevas de Soria, in shaping social identities during the late Roman Empire. It considers how architectural forms are not only physical structures, but also expressions of cultural and social values. The villa at Cuevas de Soria is such an illustrative case of how architecture can materialize and express social identity. In this instance, the construction and embellishment of the

villa provided an opportunity for the local elites to assert their heritage and distinct social status. The incorporation of traditional and indigenous elements into the architecture reflects a conscious choice by these communities to celebrate and promote their collective identity within the evolving Roman provincial society. The passage suggests that such choices were not mere continuations of the past, but were part of a broader strategy to establish new social hierarchies and reaffirm group cohesion in times of social transition. This and the previous chapter also deal with very interesting aspects that go far beyond regional phenomena, but strictly speaking they are more related to group identities than to individual religion.

Chapter 13 ("The Religious Construction of 'Household' in Roman Italy. The Case of the *Casa dei Vettii*", pp. 254-263), by Günther Schörner, discusses the use of space syntax analysis in the study of room functions and layouts within ancient Roman houses, specifically in the context of domestic religious practices. Hereby, the methodology of space syntax analysis provides an objective framework for understanding interaction densities and availability within a space – in this case, the *Casa dei Vettii* in Pompeii. The analysis circumvents subjective interpretations based on "common sense" or anachronistic assumptions. The study underscores the embedded nature of domestic cults within the Roman house, involving a complex arrangement of spaces that were unique to each *domus*. This individuality can provide insights into the religious behaviours of the owners and inhabitants. Through an objective space syntax analysis, the study reveals that domestic religious practices in Roman houses were not only a shared experience for the entire household but were also subject to the individual preferences and decisions of the house owner. The spatial analysis of religious shrines within the home can thus provide a deeper understanding of religious individuality during the Roman Empire. The case study of the *Casa dei Vettii* illustrates the potential of architectural analyses to uncover cultural and religious nuances within domestic spaces in the ancient world.

Chapter 14 ("Types of *Interpretatio* and Their Users in the *Keltiké*. *Explicationes* and *Translationes* vs. *Identificationes* and *Adaptationes*", pp. 264-293), by Patrizia de Bernardo-Stempel, provides an in-depth analysis of the *interpretatio* (an interpretive process where foreign deities are identified with Roman or Hellenic deities) within the context of Celtic and Roman religious syncretism. The practice of naming local deities with classical theonyms mixed with Celtic dialects (*explicatio* and *translatio Celticae*), shows that there were fewer deities than the multiplicity of Celtic divine names would suggest. Four modalities of *interpretatio* are outlined based on the amount/degree of individuality involved, from *explicatio vel translatio Celtica*, to *adaptationes Latinae a lingua celtica*, to *explicatio vel translatio Latina a lingua Celtica*, and finally

*identificatio Romana vel indigena*. The chapter highlights the dynamic process of syncretism in the western Roman Empire, where Celtic and classical deities and religious practices intermingled. This process shows not only how Roman and Greek deities influenced local religions, but also how Celtic societies adapted, translated, and integrated these influences. Through *interpretatio*, different names and attributes associated with classical deities gave rise to a broader and more intricate panorama of religious worship, reflecting regional adaptations and innovations in the religious landscape of the ancient West. The linguistic approach and the analysis of the material alone make it very clear that the *interpretatio* is less an individual act than a collective one initiated by a group.

Chapter 15 ("Religious Individualisation in an Entangled World. How to Pick and Mix Favourite Deities in the Roman *Keltikê*", pp. 294-323), by Ralph Haeussler, on the other hand, attempts to re-establish the link to religious individualization at the end. The concluding section of this passage assesses the diversity and complexity of religious practices in the western provinces of the Roman Empire, using examples from the Gallic provinces, particularly *Gallia Narbonensis*, to emphasize the role of individual agency and the multitude of social actors in shaping religious life. While Roman cults have sometimes been seen as instruments used by the elite to enforce social cohesion and identity within municipalities, a comprehensive examination of the evidence reveals a diversity that suggests more than top-down control. For example, many individuals, particularly women and sub-elite groups, found ways to express their religiosity and potentially challenge the *statu quo* through cults that were exclusive to their demographic or that resonated with their personal experiences. Potential sacred locations in nature provided opportunities for various segments of society to invest new meaning and achieve a degree of religious emancipation independent of civic religious institutions. In summary, the religious culture in the Roman West was not monolithic but was characterized by a high degree of diversity fuelled by individual choices and expression. This diversity undermined the notion that religion served simply as a vehicle for political ends, instead revealing a rich tapestry of personal, communal, and very different religious expressions across social strata. Religious practices in the Roman world cannot therefore be understood solely in terms of elite political strategies, but must also consider the agency and creativity of individual believers in shaping their religious landscape. This chapter is very similar to Chapter 2, so that the author and editor would have been better off opting for a single contribution. With regard to the examples given, it should be critically noted that there is more than one Nehalennia sanctuary and

that the dedicants of inscriptions were not only salt merchants (so p. 302),[6] and that "creolisation" and "creolage", as already mentioned in Chapter 2, is a similarly problematic term as "*Zeitgeist*" with a post-colonial connotation unless it is very narrowly defined (so p. 310) and that Sucellus has a Paredra Nantosvelta with which he is depicted several times (p. 314), to name but a few.

Despite all the criticism, the volume does justice to its purpose: it is an anthology of mostly very readable contributions, including those that only marginally touch on the main topic, most of which illustrate the topic of "religious individualization" in case studies. It is a pity that no index has been included.

## BIBLIOGRAPHY

Engster, Dorit (2001). *Konkurrenz oder Nebeneinander. Mysterienkulte in der hohen römischen Kaiserzeit.* München: tuduv-Verl.-Ges.

Fuchs, Martin, Linkenbach, Antje, Mulsow, Martin, Otto, Bernd-Christian, Parson, Rahul B. & Rüpke, Jörg (2020). *Religious Individualisation. Historical Dimensions and Comparative Perspectives*. Berlin & Boston: De Gruyter.

Haeussler, Ralph & Webster, Elizabeth (2020). Creolage. A Bottom-Up Approach to Cultural Change in Roman Times. *Theoretical Roman Archaeology Journal,* 3.1. DOI: 10.16995/traj.419.

Jung, Thomas (2015). *Die Seinsgebundenheit des Denkens. Karl Mannheim und die Grundlegung einer Denksoziologie.* Bielefeld: transcript-Verlag.

Rüpke, Jörg (2011). *Aberglauben oder Individualität. Religiöse Abweichung im römischen Reich*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Rüpke, Jörg (2014). *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean.* Oxford: Oxford University Press.

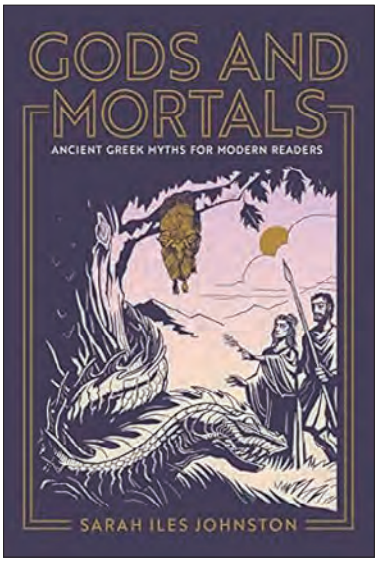
Rüpke, Jörg & Spickermann, Wolfgang (eds.) (2012). *Reflections on Religious Individuality. Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices.* Berlin: De Gruyter.

Rüpke, Jörg & Woolf, Greg (2013). *Religious Dimensions of the Self in the Second Century CE.* Tübingen: Mohr Siebeck.

Spickermann, Wolfgang (ed.) (2013). *Keltische Götternamen als individuelle Option? Celtic Theonyms as an Individual Option? Akten des 11. Internationalen Workshops "Fontes Epigraphici Religionum Celticarum Antiquarum" vom 19.-21. Mai 2011 an der Universität Erfurt.* Internationaler F.E.R.C. AN.-Workshop. Rahden, Westf.: Marie Leidorf.

6. See the edition of the epigraphic sources: http://gams.uni-graz.at/context:fercan.

# Gods and Mortals




JOHNSTON, SARAH ILES (2023). *Gods and Mortals. Ancient Greek Myths for Modern Readers.* Princeton: Princeton University Press. XIII, 478 pp., 35.00 $ [ISBN 978-0-691-19920-7]

CARLOS SÁNCHEZ PÉREZ
Universidad Autónoma de Madrid
carlos.sanchezp@uam.es – https://orcid.org/0000-0003-2794-8099

Conseguir que un manual sobre mitología griega sea significativo y tenga algo que aportar en un panorama en el que abundan diversas obras de elevada calidad no es tarea fácil. Que, además, sea accesible a todo tipo de público también resulta complicado. Por suerte, Sarah Iles Johnston, especialista en religión y mito griego, responde satisfactoriamente al demandante reto que la publicación de un nuevo volumen sobre este tema supone. Así, Johnston presenta una narrativa sobre mitología griega fácil de seguir, pero rigurosa en su contenido.

Tras una lista de ilustraciones (p. XIII) y la introducción, titulada "*Gods, Mortals and the Myths They Inhabit*" (pp. 1-11), encontramos los cinco grandes apartados en los que se divide el volumen: "*The Gods*" (pp. 15-53), "*Gods and Mortals*" (pp. 57-155), "*Heroes*" (pp. 159-312), "*The Trojan War*" (pp. 315-358), "*The Returns*" (pp. 361-417). Estos, a su vez, se subdividen en capítulos. Por ejemplo, en "*The Gods*", encontramos que el primer capítulo se titula "*Earth and Her Children*" (pp. 15-17). En el caso del apartado dedicado a los héroes, estos capítulos están agrupados, además, en subapartados con los nombres de diferentes héroes (Perseo, Belerofonte, Cadmo, etc.). Finalmente, se incluyen varios apartados sobre las fuentes utilizadas por la autora: "*Ancient Sources for the Myths*" (pp. 419-432), "*Table of Sources*" (pp. 433-439) y "*Notes on Sources for the Myths*" (pp. 439-452). Además, se incluye un ensayo sobre los personajes del mito griego ("*The Characters of Greek Myths*", pp. 453-459), así como un índice de personajes (pp. 469-476) y unos agradecimientos (p. 477).

Tras ver este índice y leer la introducción, descubriremos rápidamente que el libro puede abordarse bien como un manual de consulta sobre pasajes y mitos concretos (ya que está organizado para que el acceso a estos sea fácil), bien como una narración de manera continua. Y es aquí donde reside uno de los puntos fuertes del volumen: Johnston cuenta los mitos de manera que los aproxima a las narraciones míticas que está describiendo, a un cuento, pero con un estilo propio y sin dejarse nada en el tintero, todo ello de manera creativa y original, incluso recurriendo al humor, pero sin desdeñar las fuentes. Su estilo narrativo, por otra parte, es orgánico en todo momento, con apartados y capítulos que tienen títulos lo suficientemente amplios para que no constriñan la narración. Como señala la propia autora (p. 5), el foco del volumen está en lo divino y en lo humano, y en subrayar las diferencias entre ambos grupos, de ahí su ordenación. Aunque la cronología del relato mítico es complicada y hay ocasiones en las que es dificultoso ceñirse a ella, ha intentado establecer cierta coherencia en el desarrollo de los distintos episodios míticos.

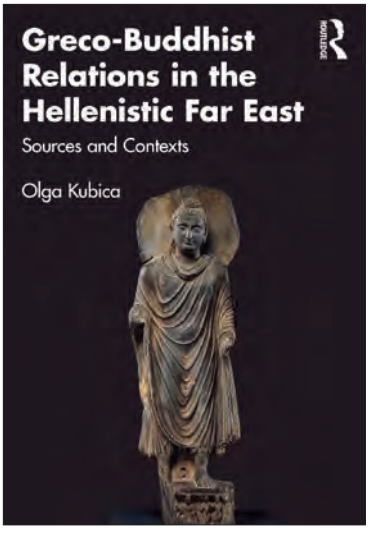
Destacan algunas reflexiones que la autora lleva a cabo en la introducción al volumen, como el hecho de que los mitos no siguiesen un canon rígido, si bien es cierto que cualquier autor que quisiese aportar su propia visión al mito solía tener en cuenta lo que ya hubiese establecido sobre dicho mito. Por otro lado, es de agradecer que la autora haya tenido en cuenta determinados aspectos relativos al género, como las penurias que tenía que pasar una mujer griega por no contraer matrimonio en el relato de Erígone (pp. 6 y 99-102). Además, determinados relatos, como el de Apolo y Dafne, son narrados sin abandonar el estilo mítico que se ha señalado antes, pero tampoco esconden su contenido de violencia sexual. La propia autora señala (p. 7) que ha intentado aproximarse a este tipo de relatos con la sensi-

bilidad que merecen (algo que ocurría excepcionalmente en la Antigüedad) y, como señala Johnston, "*rape and seduction were scarcely distinguished in antiquity*" (p. 7).

Finalmente, como señalaba más arriba, Johnston dedica varios apartados a las fuentes de sus mitos: así, en su "*Table of Sources*" ofrece una lista completa de las fuentes que ha utilizado, incluyendo datos como la cronología de dichas fuentes. Pero también aborda de manera pormenorizada estas fuentes en "*Ancient Sources for the Myths*", donde incluye una explicación didáctica de los distintos géneros literarios en los que podían encontrarse estos mitos, y recomienda diferentes traducciones para aproximarse a estas fuentes, citando algunas de las más recientes, como la traducción de la *Odisea* de Emily Wilson. Igualmente, también recomienda recursos online para familiarizarse con el mito, como la web *theoi.com*. En esta última parte, Johnston incluye un pequeño ensayo titulado "*The Characters of Greek Myths*", en el que aborda cómo el público antiguo se aproximaba a los mitos: destaca que una de las principales características del mito antiguo es que era *plurimedial* (p. 453), en el sentido de que aparecen en diversas manifestaciones tanto literarias como artísticas. Destaca también su carácter episódico, así como la interconectividad de todos sus personajes (para ayudar con la argumentación, la autora incluye una ilustración en la página 456 donde se refleja la complejidad de las relaciones entre diversos personajes míticos).

El volumen de Johnston supone un soplo de aire fresco en tanto que intenta aproximarse al mito no como un hecho encorsetado y meramente académico, sino como una narración popular. Como la autora señala en la introducción (p. 1), en la antigua Grecia el mito lo permeaba todo. Los mitos eran algo cotidiano, y la autora ha conseguido transmitir esa cotidianidad y cercanía en un volumen completo y que puede ser de utilidad tanto a académicos como a aquellas personas que simplemente quieran acercarse a estas narraciones atemporales.

# GRECO-BUDDHIST RELATIONS IN THE HELLENISTIC FAR EAST




KUBICA, OLGA (2023). *Greco-Buddhist Relations in the Hellenistic Far East. Sources and Contexts.* Abingdon & New York: Routledge. X, 232 pp., 27.99 £ [ISBN 978-1-03-219300-7]

OMAR COLORU
Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"
omar.coloru@uniba.it – https://orcid.org/0000-0002-3843-8353

One of the most intriguing and, at the same time, most complex issues concerning the study of ancient societies is the relationship between the Greek world and Buddhism. It is challenging to gain insight into the matter due to the limited availability of sources. Greek sources that explicitly mention Buddha are no earlier than the 2nd century CE, while those that date back to Alexander's expedition and the Hellenistic age are fragmentary and sometimes so ambiguous that there is always a risk of extrapolating from ancient authors' statements more than is warranted. In addition to the inherent complexity of the tradition, this field of study requires a depth of expertise that extends beyond the classical disciplines, encompassing also archaeology and Indology. Olga Kubica is a gifted scholar who has managed to

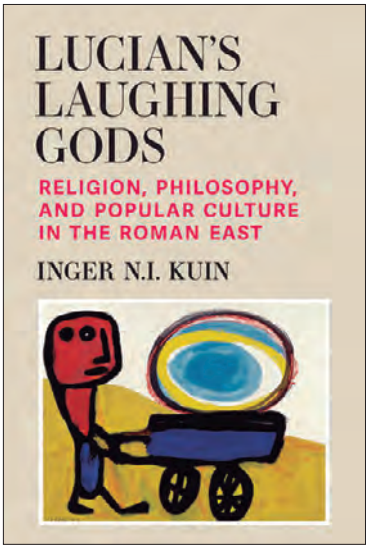
https://doi.org/10.20318/arys.2025.9265 - *ARYS*, 23, 2025 [566-568] ISSN 1575-166x

combine all of these skills, and with her book, she offers a clear and thorough review of the main issues and the current state of knowledge on the subject. The author's aim is to present an analysis of the relations of the Greeks with Buddhism in a broader context, taking a different approach than that of the 19th-early 20th century scholars who focused mostly on the search for traces of Greekness in the East. To achieve this, Kubica also draws on methodological tools from modern anthropological research, ethnic identity and memory studies. In particular, this last aspect is crucial to understanding written and oral sources, especially when analyzing texts that attempt to translate Indian religious and philosophical concepts into Greek. The study of memory, which is inherently subjective, malleable, and dialogic, offers a valuable lens through which to understand the nuances of Hellenism. It is within this cultural and social context that Greek-Buddhist relations are embedded. In the six chapters that make up the work, the reader will have the opportunity to gain a deeper understanding of the history of contacts between Greeks and Buddhism. The chapters then move on to explore more specific topics, such as the figures of Aśoka and Menander I, two rulers who played a significant role in the spread and patronage of Buddhist communities in India. The work also delves into the art of Gandhara and late sources on Buddhism in India. The book is accompanied by two appendices, in which the author provides the Greek text and English translation of Aśoka inscriptions from Kandahar, as well as some Greek inscriptions from Hellenistic Bactria and Arachosia. Another strength of Kubica's work is its ability to present complex topics in a clear and organized manner. This is a welcome change from studies that use a convoluted style, which can sometimes give the impression that the author is trying to conceal a lack of substance or clarity. We would be remiss if we did not mention that Kubica's work extends beyond a mere review of the sources and history of the studies. Her analysis is meticulously documented and offers a comprehensive perspective on the subject matter. The entire work provides readers a wealth of original insights that could potentially inform future research. It is certainly a valid thesis to propose that a phenomenon such as "Greek-Buddhism", understood as a syncretism between classical Greek culture and Buddhism, never existed, or that it might emerge in isolated cases. It also merits attention the analysis conducted on the *Vita Apollonii* of Philostratus, in which Kubica endeavors to demonstrate that for his description of the Indian sages, Philostratus may have drawn on information about Buddhist communities gathered by the Syriac scholar Bardaisan at the time of his meeting with the Kushan diplomatic delegation to Emperor Elagabalus (*ca.* 218 CE).

As is often the case with works of such depth and breadth of thought, some conclusions may be open to further discussion and debate. I do find myself somewhat troubled by the hypothesis that Menander II *Dikaios* was the historical personality behind the main character of the *Milindapañha*. From a historical perspective, Menander II (*ca.* 90-85 BCE) was an ephemeral Indo-Greek ruler. From the information that can be discerned from his personal name and the iconographic apparatus on his coins, we can infer that he based his consensus on leveraging the memory of Menander I (*ca.* 165-130 BCE). The latter had a much longer reign and undoubtedly had a greater impact on the northwestern Indian territories he ruled. It is worth noting that archaeological evidence from excavations conducted at Barikot and Butkara I by the Italian archaeological mission in Pakistan seems to indicate that support for the Buddhist communities during Menander's reign was indeed a reality. Before the written redaction of the *Milindapañha*, generally fixed at the 1st century BCE, a whole set of anecdotes about Menander I must already have been circulating in oral form in the Buddhist communities. It is, naturally, always possible that over time the two figures of namesake rulers may have merged into one in the collective memory.

In conclusion, we should all be grateful to Olga Kubica for publishing such an excellent work, which will doubtless be an essential reference for all those scholars who intend to study these fascinating aspects of the encounter between Greece and *Alien Wisdom*.

# Lucian's Laughing Gods




KUIN, INGER N.I. (2023). *Lucian's Laughing Gods. Religion, Philosophy, and Popular Culture in the Roman East.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press. 304 pp., 64.95 $ [ISBN 978-0-472-13334-5]

ELENA CHEPEL
Universität Wien
euchepel@gmail.com – https://orcid.org/0000-0003-0924-3108

This book offers a fresh and holistic interpretation of the gods and religion in Lucian's comic works. The author adopts an innovative approach that contextualises the pieces within the framework of ancient religion, literary traditions, and philosophical polemics of the 2nd century CE and simultaneously attempts to reconstruct their performance context and effect on the potential audiences. The resulting rich and engaging discussion will be of great interest to the scholars of Lucian's corpus and Second Sophistic, and to anyone dealing with the phenomenon of comedy and comic in antiquity, especially when it is applied to religious matters.

The main object of Kuin's analysis is Lucian's representation of the gods and of their interaction with humans in the comic speeches and dialogues. The author does not go through the texts systematically but instead concentrates on several themes, such as anthropomorphism and morality (Chapter 2), sacrifice (Chapter 3), sex and marriage (Chapter 4), politics (Chapter 5), and sorcery (Chapter 6), that are important for her argument; within the development of each theme, the relevant texts are presented and cited. The Introduction outlines the author's approach (explaining among other things why cognitive science of religion is not being applied) and includes a brief overview of the theory of laughter.

One of the book's most significant contributions is the identification and examination of the philosophical underpinnings of Lucian's comic works. Kuin convincingly demonstrates how Lucian weaves into his comic scenes satirical responses to prevailing concepts of the philosophy of religion, expounded in works by Maximus of Tyre, Dio Chrysostom, Aelius Aristides, Plutarch, Sextus Empiricus, and others. The author argues that Lucian addresses and challenges through comedy such ideas as: gods being highest moral examples and models of personal and political virtue, divine ataraxia and providence, reciprocity of sacrifices, (non) normativity of certain religious practices, free will, and fate. It is thus established in the book that Lucian's comedy was part of an ongoing philosophical conversation about the gods and humans. Kuin goes beyond religious concepts extending her argument to the political and social ideology built on religious ideas. According to her, Lucian consciously debunks the "theodicy of good fortune", Max Weber's term that Kuin repeatedly uses to describe the implications of Stoic and Middle Platonist theologies.

In Chapter 1, Kuin presents evidence (mainly internal such as metaliterary jokes and use of deixis) that Lucian performed his comic dialogues – a unique genre combining elements of rhetoric, philosophical dialogue and comedy – himself. She then suggests that the performance context was similar to that of the deliveries of speeches and that Lucian's audiences were large and mixed, consisting both of uneducated masses and elitist *pepaideumenoi*. This assumption is further used to explain the social aspects of Lucian's representation of gods and religion, which would appeal to the underprivileged among his listeners.

In Chapter 2 and 3, Kuin explores among other things Lucian's reliance on the earlier tradition of comedy and laughter in Greek literature and in particular discusses parallels with Aristophanes' comic treatment of gods and rituals. Lucian was undoubtedly familiar with Old Comedy, including lost plays. The question that could be of significance for the discussion but is not asked in the book is whether his (mixed) audiences were equally knowledgeable. I wonder if the performances of

ancient comic plays that are attested for the 2nd century CE (*e.g.*, at the *Demostheneia* in Oinoanda and other agonistic festivals) could be considered as part of popular culture as well. If so, Lucian's representations of gods receive an additional layer of intertexts that would resonate with his listeners.

Regarding Roman popular culture, although it features in the title, it receives only sporadic discussion in the book, including parallels between Lucian's texts and comic representation of gods on vases, Babrius' fables, Roman pantomime, and the later collection of jokes *Philogelos*. The book lacks a clear definition of the term 'popular culture' and an explanation of why certain sources, such as inscriptions, graffiti, or papyri, are not referenced.

Let us now turn to the relation between Lucian's mockery and actual religious practices. Kuin's presumption throughout the book is that the gods of ancient Greek religion could not be in any way damaged by human laughter directed at them; on the contrary, laughter and aischrology were a natural part of ancient ritual practices (and still were regarded as such in the 2nd century CE). Hence, comic representations in Lucian's pieces should not be regarded as blasphemy or criticism of religion. This claim (with which I fully agree) is examined at length in Chapter 2.

On the other hand, the author interprets Lucian's satire as an invitation for audiences to question their relationship with the gods in daily life (p. 32). One of the book's fundamental assumptions is that the divine characters of Lucian's dialogues are recognised by his audiences as the gods of their cultic experiences (*e.g.* p. 3 "laughing and laughable gods who were being worshipped in everyday religious practice", and p. 19 "Lucian's comedy of gods was part of a long Greek tradition (…), in which literature and cult converge", following a citation from Olga Freidenberg about cult character of Lucian's satire).

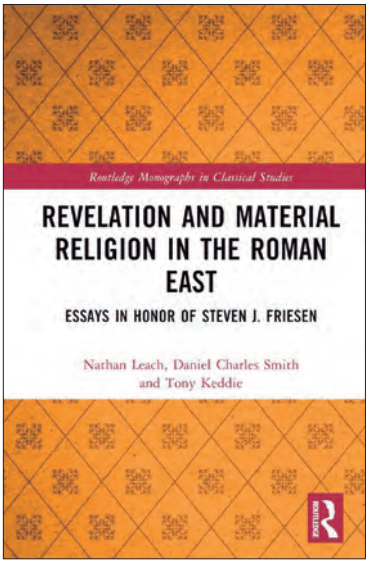
However, when speaking of rhetorical literature of the 2nd century CE, this statement is far from self-evident and requires some deeper exploration. The audiences were likely conscious of the conventions of the literary genres and therefore their experience while attending a comic performance did not overlap with or influence their religious experiences and beliefs. Lucian himself addresses the distance between his dialogues and ritual events in the programmatic dialogue *Fisherman*, which Kuin makes central to her argument (pp. 63-64 and 80-82). Diogenes in attacking Parrhesiades (*alter ego* of Lucian) says that mockery is allowed only in special contexts, namely, at religious festivals, and the circumstances of Parrhesiades's performance do not qualify as such. In her defence of Parrhesiades, Philosophy confirms the appropriateness of Comedy for the festival emphasising its conventionality, and hence the division between literature and reality. Moreover, some elements that point to the

setting of the dialogues in classical Athens, such as foreign gods portrayed as metics in the *Assembly of the gods*, further highlight the distance of Lucian's comedy from real life.

Even if Lucian's intention indeed was, as Kuin suggests, to expose his listeners to the inconsistencies of religious practices, would they not merely enjoy these as good jokes for the sake of entertainment, leaving reflection on religious matters to other more serious genres and occasions? Similarly, we would find jokes of a stand-up comedian about absurdities of bureaucracy and shortcomings of democracy funny and relatable yet continue to be law-abiding citizens not questioning the status quo after the show.

In any case, just like Lucian's comedy did not desacralise religion and ancient gods, my critical remarks in no way undermine the relevance of the book for the scholarship, especially for our understanding of the representation of religion in ancient literature.

# Revelation and Material Religion in the Roman East


Routledge Monographs in Classical Studies
REVELATION AND MATERIAL RELIGION IN THE ROMAN EAST
ESSAYS IN HONOR OF STEVEN J. FRIESEN
Nathan Leach, Daniel Charles Smith and Tony Keddie

LEACH, NATHAN, SMITH, DANIEL CHARLES & KEDDIE, TONY (EDS. 2023). *Revelation and Material Religion in the Roman East. Essays in Honor of Steven J. Friesen.* Abingdon & New York: Routledge. 344 pp., 104.00 £ [ISBN 978-1-03-238267-8]

ALEKSANDRA KUBIAK-SCHNEIDER
University of Wrocław
okubiak@gmail.com – https://orcid.org/0000-0002-3273-2447

The collected set of essays in the volume *Revelation and Material Religion in the Roman East. Essays in Honor of Steven J. Friesen* celebrate the outstanding scholarship of Steven J. Friesen, an expert in the early Christianity with a particular attentiveness to the *Apocalypse of John* and also in the material religion in Roman Western Asia Minor. 17 researchers from all over the world contributed with their papers grouped in three parts: "Materializing Revelation" (Part I), "Spatializing Religion and Power" (Part II) and "Politicizing Memory" (Part III). The colleagues of the honorand, his

https://doi.org/10.20318/arys.2025.9263 - *ARYS*, 23, 2025 [573-577] ISSN 1575-166x

former students, who are the authors of this book, present in the introduction the rich curriculum of Steven J. Friesen and an excerpt from his impressive bibliographical record (pp. 1-4). The papers relate to the previous works of the honorand, but in the same time they surpass the area of his research, bringing new discussion and views.

The first part ("Materializing Revelation"), with seven chapters, concentrates on book of *Revelation* of the *New Testament* and its contextualization either textual (Paulo Nogueira, pp. 17-31 and Nathan Leach, pp. 75-91), social (Lynn R. Huber, pp. 32-51), cultural (Tony Keddie, pp. 92-108) or material (Dominika Kurek-Chomycz, pp. 108-125). Keddie looks at the blood sacrifices through the Greco-Roman traditions known to John of Patmos (p. 94). He proposes that the author of the *Apocalypse* encoded skillfully the experiences of the people and himself of a traditional temple sacrifice into a new narrative of Lamb and his followers as real sacrificial victims. It is awkward however that Keddie does not mention anything about the organization of the temple life in the Roman Near East, *e.g.* in the Levantine coast (Roman provinces Judea-Palaestina and Coele-Syria), despite he rightly states the Jewish origins of John. The religious and cultural situation in the place of origins of John had for sure an impact on the content of the *Apocalypse*, what is unnoticed by the author of this chapter. Keddie opposes the modern interpretations of blood in *Revelation* with the sensory experience of the people of the Roman province Asia. He goes further to alert the scholars and readers to be careful on neoliberal point of view on the slaughter and animal blood. He makes a point writing: "We do not know what the slaying of a lamb looks, smells, and sounds like, and we do not associate it with social experience of sharing a meal with gods" (p. 105). It is a remark worth recalling, especially in the researching the ancient rituals.

Another sensory aspect of the visions in the *Apocalypse of John* are noted by Kurek-Chomycz (pp. 109-125). Through the mean of incense and the utensils used for incense, she examines sensory experiences overlooked in the scholar exegesis of this book of the *New Testament*. Kurek-Chomycz provides the passages where John refers to the use of incense and related tools. She discusses the vocabulary used in the *Revelation* such as *phiale*, *libanotos*, *thymiamata* together with the epigraphic evidence from the cities mentioned in the *Apocalypse*. But what is different from the paper of Keddie, she goes deeper in the (Hebrew) Biblical tradition and to the *Dead Sea Scrolls* to understand the use of this kind of offering to the God and its longevity in the religious performances known to Jews.

The part two ("Spatializing Religion and Power") contains five chapters related to different approaches to space. As the authors of the book point out, the concept

of space is a crucial element in the studies of Friesen. The chapters deal with public space as agora (Alex Hon Ho Ip, pp. 128-143), place of games – arena (Jin Young Kim, pp. 144-164), domestic area and religions (Christine Thomas), religious space of sanctuaries (Daniel Schowalter) and beyond them (Adeline Harrington). The paper by Schowalter (pp. 177-203) is the only one concerning East beyond Greece and Asia Minor. It concerns the religious deposit of bones and artifacts from the northern Israel site Omrit, where was located a sanctuary with three phases of development (from the mid-1st century BCE to the late 1st century CE). Schowalter presents an archaeological overview of the cult site debating over a construction history. It is an interesting remark that the sanctuary was planned at first stage as a temple-tomb for a member of elite, but excavations did not reveal any human remains. Instead, they discovered a sacrificial deposit containing burnt bones from minimum 42 sheep/goat. Such a material data gives a glimpse into the ritual performance in the Roman Levant. The artifacts buried with the faunal remains were glass vessels, pottery remains and a lamp. The deposit might have been connected to the restorations of the temple. Schowalter at pp. 198-199 in eight points provides an explanation what could have happened in the past. He tries, convincingly in my opinion, to reconstruct the ritual gesture and actions of the officials and workers to ensure that they did not violate the sacral character of the place. After this chapter we pass to the contribution on the "untempled" altars (pp. 204-221). Harrington's case study of the altars in Priene draws attention to the modern, scholar, perception of "sacred space", what, according to her, is "modern theoretical construct that did not serve as a legitimate spatial organization in antiquity" (p. 207). I cannot disagree with her in that matter, taking into consideration Palmyrene evidence of three monumental altars dedicated by the Palmyrene *polis* to the "He whose name is blessed forever" which were found outside of any built structure, in the middle of a field, located in some distance from the ancient route.[1] Already the presence of an object such as altar brings a notion of sacrality without building a temple. It permits to perform rituals in the theater, *bouleuterion* and agora, but also in other places: on the street, at home, etc. It is an interesting remark by Harrington that the ancient Greek cities were considered as *temenoi* (p. 216). It is a tempting concept, especially that this idea was also known to the people of ancient Mesopotamia.[2]

1. Kubiak-Schneider, 2021, pp. 93-97, no. 8 in the catalogue (= *PAT* 0340 A-C).
2. Laneri, 2024.

The part three ("Politicizing Memory") comprises five chapters focused on the perception and memory of cities and regions. It begins with the essay on Hera in Peloponnese through the work of Pausanias and cultural memory scope (Jorunn Økland, pp. 225-240). Økland emphasizes the aspect of memory at Pausanias who juxtaposes the Greek religious practices in the cult of Hera with the changing political situation and Roman imperial dynamism within the sphere of cults. In the end of her chapter, she relates the work of Pausanias collecting the stories and Greek names to the actual events like the war in Ukraine and the work of the volunteers to not forget Ukrainian cultural heritage. Økland makes it well explained that the material culture is an anchor point for the people – no matter if in antiquity or in present times.

Next chapters refer to the cities and places in the Asia Minor: Laodicea on the Lycus (Alan H. Cadwallader, pp. 241-257), Side (Jaimie Gunderson, pp. 258-278) and Pepouza and Tymion (Caroline Crews, pp. 279-300). In the paper by Cadwallader, an unexperienced reader has no explicit explanation to which Laodicea the author refers. The city name *Laodikeia* is not without ambiguity, being attested as the toponym in nowadays Syria, Greece and Iraq. A more precise information in the brackets, concerning the localization of the city, would have brought a clearness in that matter.

The last chapter of the book by Ma. Marilou S. Ibita (pp. 301-313) on the question of food insecurity and post-traumatic issues within the problems raised by Paul in his *Letter to Corynthians* (1 *Cor* 11: 17-34). It is the "contemporization" of the writing of Paul, adapting it to the problems of present times and an attempt to find explanations and solutions to the food crisis in the times of Paul and nowadays.

The book consists of many elements and aspects, bringing to the thought the entire scholarship of Steven J. Friesen. However, the title of the volume pointing to the Roman East is, in my opinion, misleading. There is no justification for this anywhere in the volume. A potential reader who will grasp this position would expect essays on Syria, Arabia, Mesopotamia, sometimes Egypt, but only one paper in the volume refers to the Near East (by D. Schowalter) and the rest concerns the cities or locations either in Greece or in Asia Minor. Speaking about Roman East, one has a much broader connotations than the authors of the volume offer.[3] The book is rather addressed to the specialists than to the people outside of academia, because of characteristics of the papers. They are very specific and nuances understandable only by trained audience, in fact typical for this sort

3. See, *e.g.*, Alston & Lieu, 2007.

of publications as the honorific books are. Nevertheless, Nathan Leach, Daniel Charles Smith and Tony Keddie achieved with a big success to pay homage to their mentor and colleague by gathering excellent quality of papers.

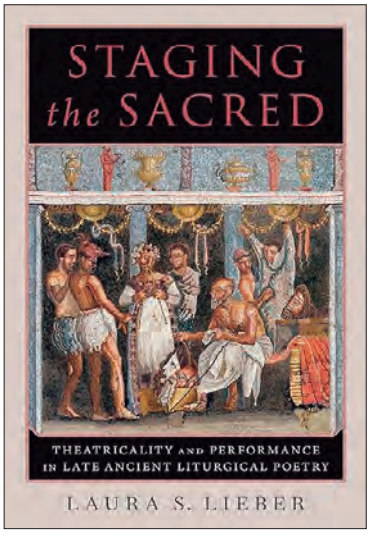
## Bibliography

Alston, Richard & Lieu, Samuel N.C. (eds.) (2007). *Aspects of the Roman East. Volume I: Papers in Honour of Professor Fergus Millar FBA*. Turnhout: Brepols.

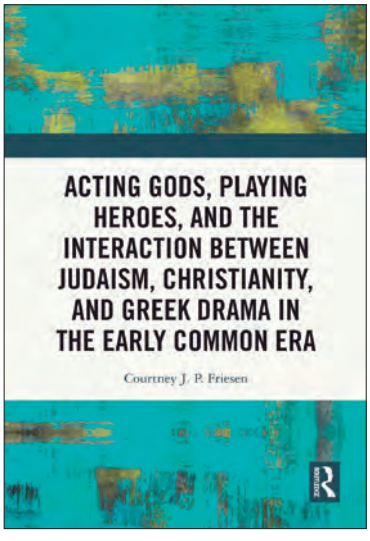
Kubiak-Schneider, Aleksandra (2021). *Dédicaces sans théonyme de Palmyre. Béni (soit) son nom pour l'éternité*. Leiden & Boston: Brill.

Laneri, Nicola (2024). *From Ritual to God in the Ancient Near East. Tracing Origins of Religions*. Cambridge: Cambridge University Press.

# STAGING THE SACRED / ACTING GODS, PLAYING HEROES




LIEBER, LAURA S. (2023). *Staging the Sacred. Theatricality and Performance in Late Ancient Liturgical Poetry.* Oxford: Oxford University Press. 424 pp., 89.00 £ [ISBN 978-0-19-006546-1]




FRIESEN, COURTNEY (2024). *Acting Gods, Playing Heroes, and the Interaction between Judaism, Christianity, and Greek Drama in the Early Common Era*. London & New York: Routledge. 180 pp., 112.00 £ [ISBN 978-1-03-249102-8]

DONATELLA TRONCA
Università di Bologna
donatella.tronca2@unibo.it – https://orcid.org/0000-0002-9998-637X

Nei due volumi qui presi in esame si può individuare un obiettivo comune: quello di portare al centro degli studi relativi alla Tarda Antichità la dimensione performa-

tiva. In questo senso, sono prese in considerazione differenti tipologie di fonti di cui vengono offerte letture originali intersecando, in alcuni casi, il dato materiale e il dato testuale, senza indugiare troppo in analisi specialistiche di natura prettamente archeologica o filologica, ma facendo dialogare diverse metodologie di indagine nel tentativo di offrire letture ad ampio raggio di un periodo, quello tardoantico, molto ricco sul piano delle novità e degli incroci culturali e, soprattutto, religiosi. Per la tipologia e cronologia di fonti rispettivamente prese in considerazione, la recensione seguirà questa struttura: come punto di partenza si percorreranno i capitoli del volume di Courtney Friesen sottolineando, di volta in volta, i possibili elementi di contatto con il volume di Laura S. Lieber su cui ci si concentrerà nella seconda parte.

Lo studio di Friesen si apre con un capitolo introduttivo ("*Theater and/as Ritual*", pp. 1-18) in cui vengono esplicitati gli obiettivi del lavoro, che intende analizzare la possibile influenza della *performance* drammatica del mondo greco antico sulla dimensione religiosa tardoantica, tanto dal punto di vista dei rituali quanto sul piano dell'ideologia. Le sfere religiose prese in considerazione sono quelle riferibili al giudaismo e al cristianesimo. Si mette bene in luce la profonda connessione tra la sfera religiosa e l'ambito teatrale tanto nel mondo greco quanto nel mondo romano, ma bisogna subito precisare che in nessun capitolo del volume è opportunamente esplicitata l'estrema differenza nella concezione della dinamica teatrale tra mondo greco antico ed epoca romano-imperiale. Questa differenza ha avuto delle ricadute significative anche nell'interazione con il giudaismo e, forse soprattutto, con il cristianesimo. Anche il secondo volume qui recensito, di Laura S. Lieber, sembra non volersi porre questo problema. Entrambi gli studi, a ragione, pongono la dimensione teatrale come un fatto sociale e quotidiano pervasivo nella Tarda Antichità, ma considerano il teatro antico come una sorta di monolito greco-romano (reso evidente dall'uso di espressioni come "*Greco-Roman entertainments*" [Friesen, p. 8], "*Greco-Roman theater*" [Lieber, p. 5]), senza delle proprie prerogative che però avevano ricadute sociali e culturali di una certa importanza che non andrebbero sottovalutate. A questo proposito, si sente la mancanza, nella bibliografia menzionata in entrambi i libri, dei testi di autori come Florence Dupont (1987) e Diego Lanza (1992), che illustrano proprio queste problematiche: del fatto, cioè, che non è dato in nessun tempo e in nessun luogo un teatro che possa considerarsi antistorico e come quindi esso non possa essere utilizzato come universale categoria storiografica. Innanzitutto, la dimensione teatrale e, più in generale, spettacolare, è strettamente legata alla sfera politica: la Grecia antica e il tardo impero romano – e quest'ultimo pertiene al più ampio momento storico in cui si collocano le fonti prese in considerazione da questi volumi – presenta-

vano forme di governo estremamente diverse. Questo aveva necessariamente delle ricadute anche sulla visione più generale della *performance* teatrale, del suo ruolo nella vita dei cittadini e, in particolare, in relazione alla considerazione sociale degli operatori delle arti sceniche (attrici, attori, ballerine e ballerini). A questo proposito rileviamo da subito che, nella pur vasta gamma di fonti prese in considerazione dai volumi qui esaminati, entrambi lasciano in disparte le fonti giuridiche che, nel diritto romano (già dai testi più antichi citati nei *Digesta*), decretavano lo stato infamante per coloro che calcassero la scena, un elemento del tutto estraneo alle elevate funzioni paideutiche che venivano invece attribuite al teatro greco antico e al ruolo dell'*hypokrites*. Tuttavia, seppure si concentri su testi del teatro attico, individuando le influenze che questi potrebbero aver avuto nelle due grandi religioni monoteiste, il momento storico analizzato da Friesen è quello tardoantico; le dimensioni culturale, sociale e legislativa, sono quelle romane. Seppure Friesen menzioni fugacemente la legislazione teodosiana, non si sofferma su quelle norme che concedevano la liberazione dallo stigma di *infamia* (tanto sul piano giuridico quanto sociale) alle attrici (e, verosimilmente, anche agli attori) che si fossero convertite al cristianesimo (*Codex Theodosianus* XV 7, 4 e 9). Questo genere di norma è il risultato dell'influenza cristiana sul diritto imperiale, dal momento che il cristianesimo non poteva non rilevare una contraddizione intrinseca nello stigma infamante decretato a chi operava nelle arti sceniche: le attrici e gli attori mentre erano idolatrati sulla scena, fuori di essa erano considerati alla stregua di criminali che avessero ricevuto una condanna.

È sicuramente nel giusto Friesen quando sostiene che, anche se tanto avversato da rabbini e gerarchie ecclesiastiche, tra dramma classico, testo biblico e altri testi religiosi sono rilevabili molte connessioni e soprattutto come queste fossero già bene evidenti agli autori antichi. E questo elemento di intreccio culturale e religioso è d'altronde molto sostenuto anche da Lieber. Bisogna chiedersi, però, se questi elementi di contatto, piuttosto che da prestiti o contaminazioni letterarie più o meno consapevoli tra ambito teatrale e ambito religioso, non dipendano dal più generale contesto culturale in cui quei testi sono generati e dal fatto che gli autori (pagani, giudei o cristiani) avessero una stessa formazione intellettuale – elemento peraltro ben sottolineato sia da Friesen che da Lieber. In quel contesto, che era fortemente performativo di per sé, la dimensione orale, declamatoria, e l'esercizio della retorica erano il modo in cui veniva interpretata e rappresentata la realtà, e la realtà era permeata dal discorso religioso. Questo discorso, per essere divulgato, poteva certamente servirsi di tecniche espositive ben presenti anche nell'ambito teatrale, ma allo stesso tempo, consapevoli del rischio di pericolose sovrapposizioni, i capi religiosi ne prendevano energicamente

le distanze, come d'altronde già avevano fatto e ancora facevano tutti i capi politici (anche pagani) che necessariamente si servivano della parola e del gesto per comunicare con gli ascoltatori e convincerli della giustezza delle loro posizioni. In un modo o nell'altro, il teatro in epoca romano-imperiale era percepito come pertinente alla sfera dell'inganno e questo non poteva essere compreso in un discorso politico (per esempio nell'oratoria) o religioso (l'omelia, la liturgia, etc.).

Questa lettura dell'interconnessione tra dinamica teatrale e religiosa vale tanto per i testi performati quanto per l'architettura dei luoghi deputati alla *performance*, analizzati da Friesen nel capitolo intitolato "*A Tale of Two Cities' Theatres. From Athens to Jerusalem*" (pp. 19-31), dove vengono evidenziate le possibili influenze che il teatro avrebbe avuto sulla genesi dei luoghi deputati ai rituali giudaici (sinagoghe) e cristiani (basiliche). Tuttavia, anche gli edifici pubblici romani deputati all'amministrazione della giustizia o il senato non avevano forme troppo dissimili, ma con lo stigma di *infamia* decretato per tutti coloro che calcassero la *scaena* (*Digesta* 3, 2, 2, 5), il mondo romano aveva ben chiarito quale fosse la differenza tra chi parlava in un anfiteatro e chi invece lo faceva nel senato. Derivando il loro etimo dal verbo *fari*, che significa "dire, parlare", la *fama* e l'*infamia* sono concetti strettamente legati alla dimensione verbale: innanzitutto perché la nota di *infamia* dipende da ciò che viene detto di qualcuno, e inoltre la testimonianza di un *infamis* non doveva essere creduta – o, a limite, solo se estorta sotto tortura. Semplicemente, quindi, in linea di principio, la parola di un *infamis* non era degna di fede per definizione e quindi non c'era possibilità di confusione. Un qualsiasi giudeo o cristiano concedeva, invece, fede cieca alla parola del rabbino o del vescovo, ed entrambe queste figure si ponevano dal punto di vista di religioni della verità rivelata, quindi di una parola di per sé degna di fede perché, in entrambi i casi, parola di diretta emanazione divina. In termini performativi vale lo stesso parallelismo anche con l'oratoria, e questo elemento è molto presente nel volume di Lieber (se ne discute in particolare alle pp. 116-120), ma bisogna sottolineare che sono numerosi gli scritti che mettevano in guardia dal confondere l'oratoria con il teatro, laddove l'oratore non avrebbe mai dovuto lasciarsi andare *ad histrionales modos*.[1] Il problema non era tanto – o solo – il mantenimento di una certa decenza in una pratica che richiedeva gravità di costumi, quanto piuttosto il fatto che l'oratore che si atteggiava come un pantomimo, dando l'impressione di recitare una parte, perdesse la credibilità, mettendo così in dubbio la relazione fra le sue parole

1. Tac., *Dialogus de oratoribus* 26.

e la verità. Per questo motivo la legge sanciva l'*infamia* per gli attori, e definiva la *scaena* per non confonderla con il *pulpitum* del *prodire in publicum*.[2] Questi parallelismi erano ben presenti anche in antico, e forse proprio per questo si rendeva necessario accentuare le differenze teoriche e concettuali: un conto sono i codici espressivi, necessariamente comuni a un medesimo contesto storico-culturale, un altro è il dispositivo spettacolare del teatro che viene in quanto tale condannato da religioni che predicano il monoteismo e si fondano su verità rivelate. Semplicemente: le immagini di cui si serve il teatro propongono una realtà parallela per definizione non degna di fede perché performata da *infames* e dunque necessariamente incompatibile con la verità rivelata. Le considerazioni di Friesen e Lieber non sono sbagliate e sono utili a mettere in luce la complessità che sta dietro a questi incontri/scontri culturali ma, a parere di chi scrive, lasciano indietro gli aspetti teorici della dimensione storico-religiosa e gli aspetti sociali di cui, almeno i predicatori cristiani si prendono la responsabilità quando tentano di convertire gli attori e, allo stesso tempo, anche per gli attori la conversione diventa una forma di liberazione da uno stigma che, proprio in quel momento storico, aveva forse raggiunto la sua massima esasperazione e anche le condanne a morte entravano nello spettacolo. Questi e altri punti sarebbero stati meglio messi a fuoco se Friesen e Lieber avessero preso in considerazione gli importanti contributi di Carla Bino (2015), Leonardo Lugaresi (2008) e Alessandro Saggioro (1996).

In ogni caso, interconnessioni testuali e spaziali nella dimensione performativa erano certamente presenti: è questo il caso, per esempio, dell'affascinante lettura di Friesen ("*Atonement and Resurrection as the Denoument of Euripides'* Alcestis", pp. 85-102) dell'influenza del mito di Alcesti sui testi neotestamentari e del parallelismo con l'episodio della resurrezione di Lazzaro, evidente anche visivamente negli affreschi dell'ipogeo di Via Latina. È anche il caso della ricezione della vicenda di Polissena (dall'*Ecuba* di Euripide) nelle narrazioni agiografiche martiriali ricostruita nel capitolo intitolato "*From Tragic Heroines to Religious Martyrs. The Afterlife of Polyxena between Philo and Clement of Alexandria*" (pp. 103-115). Tuttavia, anche se questi parallelismi erano ammissibili a livello testuale e visuale, perché ci si rivolgeva a un pubblico che possedeva le coordinate storico-culturali che lo rendevano perfettamente alfabetizzato a intendere quei codici espressivi e quelle narrazioni, proprio per questo erano necessarie anche esplicite distinzioni in merito ai paradigmi di verità e falsità (teatralità) nell'ambito intellettuale (letterario e giuridico), tanto pagano quanto giudaico e

2. Neri, 1998, pp. 233-258.

cristiano. In questo senso Friesen, sgomberando il campo da letture anacronistiche che pretendono di definire troppo rigidamente le identità religiose degli autori antichi, mette in luce diversi punti di contatto tra le testimonianze di figure solo apparentemente distanti tra loro, come Filone di Alessandria e Luciano di Samosata che si servivano di medesimi espedienti letterari provenienti dalla tradizione culturale classica per la razionalizzazione del discorso teologico. Gli esempi sono evidenti nei capitoli dedicati a "*The Drama of Debating Gods (and Their Existence). Lucian of Samosata and Philo of Alexandria on Creation and Providence*" (pp. 32-49) e *"Laughing at/ with Heracles. Philo of Alexandria on Freedom and Virtue"* (pp. 67-84).

A proposito di Luciano, sarebbe stato forse utile, nel volume di Friesen, anche solo accennare al dialogo *Peri orcheseos*, in difesa della pantomima, che mette in evidenza la visione negativa aristocratica del mestiere di attore/danzatore e quindi quelle contraddizioni intrinseche di un mondo che, mentre li idolatrava alla stregua di divinità sulla scena, fuori considerava gli attori come criminali senza nessuna possibilità di redenzione. Se queste contraddizioni erano descritte da Luciano con lo sguardo disincantato del geniale satirista, i capi religiosi – soprattutto cristiani, almeno da quanto testimoniano le fonti a nostra disposizione – non potranno non rilevarle come del tutto anti-religiose. Il paragone del teatro con l'idolatria è d'altronde ben presente nei testi cristiani che avversavano lo spettacolo, soprattutto nella misura in cui si tacciavano di falsità gli dèi pagani, giudicati immorali e ingiusti. Questo elemento idolatrico è presentato nel capitolo di Friesen dedicato a "*Gods on Stage and Gods in Heaven. Fragments of Atheism in Sextus Empiricus and Pseudo-Justin"* (pp. 50-66).

I rabbini e i vescovi che tanto avversavano il teatro erano innanzitutto dei fini osservatori del genere umano, ed è forse questo il motivo per cui così vigorosamente si ponevano contro la dinamica spettacolare, perché ne vedevano la possibile sovrapposizione con la sfera liturgica. La sfera liturgica, però, offriva uno spettacolo che non era di per sé teatro perché, a differenza di questo, proponeva la riattualizzazione di eventi reputati reali e veritieri. La riflessione critica sul potere ingannatorio del teatro, d'altronde, apparteneva già agli autori antichi (Platone in testa – come opportunamente sottolinea anche Friesen, p. 4), e nel mondo romano una visione aristocratica negativa del teatro sarà ancora più accentuata, in particolare nei discorsi relativi alla contrapposizione tra la verità dell'oratoria e la falsità propria della parola e della gestualità istrionica. La liturgia cristiana, in particolare, aveva ritualizzato un evento considerato storico per eccellenza: l'incarnazione, l'entrata di Dio nel mondo e nella storia degli uomini.

Il volume di Friesen si chiude con un capitolo intitolato "Deus ex Machina. *Concluding Thoughts on Dramatic Closure*" (pp. 116-121), che utilmente ripercorre i punti

salienti dello studio, sottolineando ancora una volta come l'elemento teatrale fosse pervasivo nella cultura tardoantica ed evidente anche a livello spaziale nelle dinamiche del riuso e della rifunzionalizzazione tipici del periodo. L'elemento teatrale contribuiva, così, anche a configurare il paesaggio religioso. I punti evidenziati come critici non vogliono porsi in antitesi con questo assunto, che condividiamo, ma vogliono semmai tentare di arricchirlo, anche prendendo in considerazione la più ampia visione della dinamica spettacolare nelle sue relazioni con l'elemento religioso e, soprattutto, le ricadute sul contesto sociale (in particolare in riferimento al mestiere di attore/danzatore e una loro possibile fede religiosa).

Nel prologo del volume di Lieber (pp. 1-22), l'autrice offre uno spunto metodologico importante ed estremamente condivisibile, sgomberando immediatamente il campo dai possibili pregiudizi che il nostro sguardo contemporaneo può avere su concetti come "sacro" e "profano", proiettando il lettore nella dimensione opportunamente contestualizzata di un tempo, quello tardoantico, in cui queste categorie avevano caratteri più fluidi e confini talmente labili da essere praticamente inesistenti. La teatralità e la *performance* forniscono, in questo senso, un punto di vista interessante e privilegiato per analizzare la Tarda Antichità, dal momento che hanno caratteristiche tali da intersecare perfettamente tanto il "sacro" quanto il "profano". Partendo, quindi, da questo presupposto metodologico, Lieber intende analizzare la presenza dell'elemento teatrale nella *performance* poetica liturgica delle religioni monoteiste giudaica, cristiana e samaritana, nonché le possibili reciproche influenze, tanto a livello performativo quanto spaziale, tra santuario e scena. L'autrice offre al lettore l'analisi di numerosi testi di carattere innografico di significativa ricchezza e complessità: essi sono riferibili all'Oriente Mediterraneo e le lingue di riferimento sono l'ebraico, il greco, il siriaco e l'aramaico giudaico palestinese. È molto apprezzabile come questi testi non siano investigati con un approccio strettamente filologico-letterario, ma più ampiamente storico-culturale. Inoltre, non sono considerati come il prodotto di poeti circoscritti entro i confini delle loro affiliazioni religiose, ma piuttosto come il risultato di un "*hymnographic phenomenon that crosses confessional and linguistic boundaries*" (p. 13).

A ragione Lieber investiga il fenomeno innografico dando il giusto rilievo agli aspetti performativi che, attraverso la dimensione orale, gestuale, musicale e, più genericamente, sensoriale, sono inerenti alla natura stessa della poesia liturgica e la sostanziano. Un inno per dirsi tale deve essere declamato, e per raggiungere lo scopo di porre il lettore in quella stessa dimensione performativa, Lieber descrive anche i contesti spaziali e materiali delle *performance*. È il caso, per esempio, di una città vivace come Antiochia, la cui descrizione apre il capitolo intitolato "*Setting the Stage. Community Theater and the Translation of Tales*" (pp. 23-98) o degli appro-

fondimenti presentati nei capitoli dedicati a "*Sounds, Sightlines, and Senses. Bodies and Nonverbal Literacy*" (pp. 289-345) e "*The Stage is a World, the Body an Instrument. Hymns in Sacred Space*" (pp. 346-383).

Nell'illustrazione che l'autrice propone della dimensione performativa intrinseca alla produzione innodica tardoantica andrà però rilevato quello che si reputa un elemento di criticità dal punto di vista metodologico: i concetti di *theatricality* e *performance* sono utilizzati, lungo tutto il volume, quasi come sinonimi sovrapponibili e interscambiabili nei termini di un "*continuum of performativity and theatricality*" (p. 11). Sarebbe stato invece importante metterne in luce le differenze perché, a parere di chi scrive, esse non sono irrilevanti nell'economia dello studio presentato. La *performance* può essere considerata un'azione che, attraverso la forma (*per formam*) attiva un processo fortemente ancorato al "qui e ora" e condiviso in maniera pregnante – anche a livello spaziale – tra attori (nel senso etimologico, di coloro che agiscono) e spettatori. In questo senso la liturgia e, più in generale, il rituale, non sono di per sé teatro, riproposizione narrativa di un evento, ma sono performativi perché riattivano processi efficaci cui è riconosciuto un potere attivo sulla realtà. Laddove riconosce che "*prayers and liturgical poems are 'powerful words'*" (p. 109), nel capitolo intitolato "*Take Your Place. Authors, Actors, and Audiences*" (pp. 99-161), l'autrice fa riferimento a questo elemento in una maniera che risulta, però, troppo cursoria e quasi accessoria. In realtà questo dato è cruciale e meritava di essere approfondito, dal momento che è proprio per questo che si perde l'apparente sovrapponibilità tra teatro e liturgia, e su questo punto gli autori antichi (soprattutto cristiani, tanto di lingua greca quanto latina) hanno insistito molto. L'idea che la liturgia abbia un'efficacia performativa è condivisa tanto dal *performer* principale (nel caso delle fonti presentate da Lieber: il vescovo, il rabbino, l'innografo, ecc.), quanto dalla comunità dei fedeli che assiste. Costoro non possono essere considerati come spettatori teatrali, in quanto partecipano attivamente e sono i destinatari finali dell'efficacia garantita dalla riattualizzazione-ritualizzazione di quell'evento sacro. Il loro sguardo sulla *performance* e il loro ascolto delle vicende narrate non è distaccato come quello dei cittadini romani che guardavano le esibizioni di individui che la legge considerava *infames* della società. Al contrario: è lo sguardo intensamente partecipativo e profondamente empatico di chi crede che quello che sta avvenendo dinanzi ai propri occhi avrà delle conseguenze importanti sulla propria vita terrena e, soprattutto, ultraterrena. Se la *performance* liturgica era ritenuta in grado di creare una verità anche per mezzo della scritturalità oltreché dell'oralità, ri-rivelando infinite volte la verità rivelata da Dio e trasmessa agli uomini tramite le *Scritture*, il teatro stava sempre nella dimensione dell'inganno e della falsità. A ragione Lieber sostiene

che tra *performer* e congregazione si stabilisca una relazione dinamica che contribuisce ad animare questi testi poetici (p. 65); tuttavia, tra di essi (*performer* e comunità) non vi era il distacco che c'era tra attore e spettatore. In questo caso, infatti, il *performer* è parte integrante e forse anche *leader* della congregazione, un'eventualità che, grazie allo stigma infamante, non si poteva mai dare nel teatro antico (romano). Questo dato non è accessorio al discorso, in quanto lo stigma di *infamia* incideva fortemente sulla stessa dinamica teatrale e spettacolare. La liturgia, invece, per quanto abbia elementi in comune con l'ambito teatrale, presuppone la fede e l'attribuzione di determinati carismi al *performer*. L'elemento infamante non è un aspetto meramente teorico o relegabile a tecnicismi normativi, ma è estremamente concreto e aveva importanti ricadute sociali. Di nuovo: un conto sono le tecniche e i codici espressivi che necessariamente saranno comuni a più mezzi di comunicazione appartenenti a un medesimo contesto storico-culturale, come quelli ricostruiti nei capitoli intitolati "*Imagine, If You Will.* Ekphrasis *and the Senses in the Sanctuary*" (pp. 162-229) e "*Method Acting.* Ethopoeia *and the Creation of Character*" (pp. 230-288). Un altro, però, è il dispositivo concettuale e teorico della dimensione teatrale e spettacolare che, in quanto tale, non può essere sovrapposta alla liturgia.

In conclusione, sono molto apprezzabili la ricchezza e la varietà delle fonti prese in considerazione dai due volumi qui recensiti. Questa varietà, che richiede lo sforzo affatto scontato di far convergere molteplici competenze e sguardi, è indispensabile quando si indaga la dimensione performativa, tanto pervasiva nella Tarda Antichità quanto inafferrabile. Inoltre è estremamente condivisibile un aspetto in particolare della metodologia d'indagine di entrambi gli autori: il fatto, cioè, di mettere opportunamente in dialogo testimonianze "pagane", giudaiche e cristiane perché a ragione considerate come il prodotto di un medesimo *milieu* culturale, senza indagarle tramite i filtri imposti da istituzionalizzazioni religiose e disciplinari più tarde, che avrebbero portato a letture retrospettive e anacronistiche. Sebbene, quindi, alcune fonti avrebbero meritato, a parere di chi scrive, un'esegesi maggiormente contestualizzata da un punto di vista storico-religioso e sociale, certamente entrambi i volumi offrono spunti metodologici originali e meritevoli di ulteriori approfondimenti.

## Bibliografia

Bino, Carla (2015). *Il dramma e l'immagine. Teorie cristiane della rappresentazione (II-XI sec.)*. Firenze: Le Lettere.

Dupont, Florence (1987). Pompa *et* carmina *ludique*. *Cahiers du groupe interdisciplinaire du théâtre antique*, 3, pp. 75-81.

Lanza, Diego (1992). Lo spettacolo e l'attore. In Vegetti, 1992, pp. 107-139.

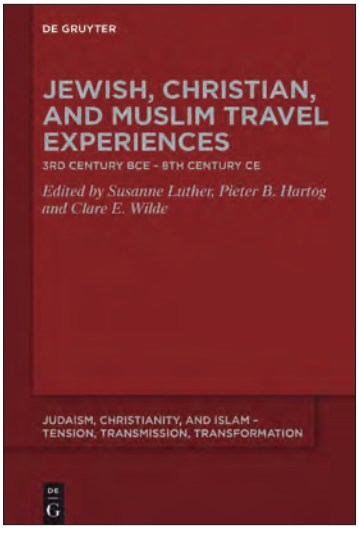
Lugaresi, Leonardo (2008). *Il teatro di Dio. Il problema degli spettacoli nel cristianesimo antico (II-IV secolo)*. Brescia: Morcelliana.

Neri, Valerio (1998). *I marginali nell'Occidente tardoantico. Poveri, "*infames*" e criminali nella nascente società cristiana*. Bari: Edipuglia.

Saggioro, Alessandro (1996). Dalla *pompa diaboli* allo *spirituale theatrum.* Cultura classica e cristianesimo nella polemica dei Padri della Chiesa contro gli spettacoli. Il terzo secolo. *Mythos*, 8.

Vegetti, Mario (1992). *Introduzione alle culture antiche, I. Oralità Scrittura Spettacolo*. Torino: Bollati Boringhieri.

# JEWISH, CHRISTIAN, AND MUSLIM TRAVEL EXPERIENCES


DE GRUYTER
JEWISH, CHRISTIAN, AND MUSLIM TRAVEL EXPERIENCES
3RD CENTURY BCE - 8TH CENTURY CE
Edited by Susanne Luther, Pieter B. Hartog and Clare E. Wilde
JUDAISM, CHRISTIANITY, AND ISLAM – TENSION, TRANSMISSION, TRANSFORMATION
DE G

LUTHER, SUSANNE, HARTOG, PIETER B. & WILDE, CLARE E. (EDS.) (2023). *Jewish, Christian, and Muslim Travel Experiences. 3rd Century BCE – 8th Century CE*. Berlin: De Gruyter. VII, 356 pp., 99,95 € [ISBN 978-3-11-071748-8]

ELISA UUSIMÄKI
Aarhus University
elisa.uusimaki@cas.au.dk – https://orcid.org/0000-0002-9940-8262

This volume consists of fifteen research articles and an introduction by two of the book's three editors, Pieter Hartog and Susanne Luther. Most of the research articles are based on presentations delivered in a conference organized by the editors in Groningen, the Netherlands, in 2020.

While the topic of travel in the ancient world has received growing attention for the past fifty years and especially during the past couple of decades, more work remains to be done. This volume, for one, seeks to respond to two specific shortages, as the editors explain in the introduction.

First, the volume joins studies that develop a comparative approach to ancient journeys, with a focus on Judaism, Christianity, and Islam, though one article further investigates the veneration of Nehalennia in (what now is) Zeeland during the early Roman empire. Although the articles explore religious traditions, the editors stress that they are not limited to the question of pilgrimage, nor do they discuss only "earthly" travel as cosmic journeys too are examined (pp. 3-4). The editors identify the book's novelty as pertaining to its *longue durée* approach and the inclusion of early Islamic travel into studies on travel in (late) antiquity (p. 8). The latter choice is indeed to be celebrated. A few more articles on Islamic texts (in addition to the current two) would have made the volume even more balanced, as half of the articles analyse (albeit not all exclusively) *New Testament* texts.

Second, another premise is the editors' observation that the previous scholarship on ancient travel has mostly concentrated on two issues, including (1) the practicalities and material conditions of travel such as road networks or other infrastructure, and (2) literary representations of travel and space in written texts (pp. 4-5). While the articles of this volume, too, investigate various literary accounts, the editors emphasize their focus on the "experiential" aspect of travel, *i.e.*, how and for what purposes the texts portray related experiences (p. 5). This shift is indeed welcome, as statistical and narrowly historical-critical inquiries into ancient travel can only answer a limited set of questions and evidently leave much of ancient travel unexplored. However, the experiential aspect could perhaps have been further fleshed out in some articles, and more remains to be said about the related question of the subjective and affective aspects of ancient journeys and travel experiences.

The articles are not categorized into any sub-groups in the table of contents. In the introduction, however, the editors explain that they address four main themes: travel as a source of uncertainty, travel and experience of danger, travel as a source of wisdom and knowledge (whether human or divine) or true worship, and travel as a source of consolation (pp. 6-7). Meanwhile, many themes remain underexplored, including but not limited to the question of who actually travelled in the ancient world (pp. 7-8). The book's articles certainly offer perspectives on the four intriguing themes identified by the editors, but they are not themes on which all the authors would explicitly reflect, and the connection between the categories (the two first of which also have some overlap) and a few of the articles remains slightly vague. To be fair, however, the editors never claim that these four themes would be the only way to classify the articles. Rather, given the range of questions they address, various thematic clusters could be observed. For example, I came to think of another set of three themes when reading the volume, with full awareness of how

some of the articles do not perfectly match my categorization, and of how some could be placed in several of my categories.

First, travel and mobility may shape the self-understanding and/or practices of a person or a group, and memories of past travel can become integral to collective identities. Three articles analyse the role of travel in identity construction in biblical literature: Robin Ten Hoopen reads the myth of Babel's tower as a story of identity formation among the Israelite, Pieter Hartog asks how movement and intercultural contact affects the early Christian movement in the book of *Acts*, and Sigurvin Lárus Jónsson argues that Jesus' portrayal as a travelling *pepaideumenos* in *Luke's gospel* turns him into an exemplum for early Christians who themselves embark on journeys and teach. Moreover, Clare Wilde asks what monasteries as travel loci for Muslims in Arabic literature may reveal about "a climate of confessional fluidity", whereas Paul Heck studies the tale of Zayd, which outlines pious travel in Arabia and highlights the Ka'ba as a site of divine power, as part of a collective memory in early Islam. Finally, Gert van Klinken discusses how the seafarers' cult of Nehalennia was shaped by Mediterranean concepts of the divine which made their way to the north along with travellers.

Second, ancient travel texts broadly understood may serve a myriad of rhetorical and ideological purposes, as is shown by five articles that bring authorial intentions to the forefront. Regarding Jewish texts, Eelco Glas argues that travel *topoi* in Josephus' historiography serve as interpretative clues for implicit criticism of the Flavians, while Catherine Hezser demonstrates that rabbinic geography is not about exact observations but an interpretative project resonating with the biblical tradition. Christoph Jedan, in turn, compares the use of travel imagery in Seneca's *Ad Marciam* and Paul's letters to highlight the authors' distinct aims, while Susanne Luther studies the *Letter of James*' global rhetoric aimed at reaching widely connected addressees. Finally, Tobias Nicklas examines Barnaba's travels in early Christian texts and shows how the authors are interested in neither factuality nor harmonization but provide itineraries serving their own specific purposes.

Third, as a literary motif, travel is not only about this-worldly movement but also covers mythical and cosmic journeys beyond this realm, as is illustrated by four articles. Two of them bring different traditions and *corpora* into a conversation with each other: Nils Neumann explores journeys beyond this realm in Menippean literature and the *New Testament*, whilst Reuven Kiperwasser and Serge Ruzer analyse mythological patterns in Jewish rabbinic and Syriac Christian travel accounts, which associate sea voyages with the liminal. The other two articles take specific *New Testament* books or passages as their starting point: Theo Witkamp and Jan Krans consider the *Gospel of John*'s resistance to the idea of humans' heavenly

ascents as well as the gospel's stress on Jesus as a traveller from and to heaven, whereas Benjamin Lensink analyses Paul's heavenly journey as it is portrayed in 2 *Corinthians* 12:2-4 and other early Christian literature from later periods.

The volume makes a significant contribution to the study of ancient travel, especially in the 1st millennium CE, providing insights into travel as both a social practice and a literary motif. As in many edited volumes, the quality of the articles varies somewhat; most of them are very good, but a few would have benefitted from a more clearly formulated research question or structure; in a rare case, careful proofreading would also have been welcome. For the most part, however, the research is solid and stimulating, and all the volume's articles offer meaningful perspectives on a timely topic.

# L'ELEZIONE, IL DUALISMO, IL TEMPO

Giulio Mariotti
L'ELEZIONE, IL DUALISMO, IL TEMPO
Leggere 2Tessalonicesi nel giudaismo del Secondo Tempio
Edizioni dell'Orso

MARIOTTI, GIULIO (2024). *L'elezione, il dualismo, il tempo. Leggere 2 Tessalonicesi nel guidaismo del Secondo Tempio.* Alessandria: Edizioni dell'Orso. 409 pp., 50,00 € [ISBN 978-88-3613-477-9]

ANTONIO PIÑERO
Universidad Complutense de Madrid
pinero.antonio@gmail.com – https://orcid.org/0000-0003-1590-9463

El presente libro se inserta dentro de una amplia corriente de trabajos que intenta iluminar la comprensión del *Nuevo Testamento,* situándolo en el ámbito de las obras judías de la época del Segundo Templo, en especial en su vertiente apocalíptica, época que se inicia en las postrimerías del siglo IV a.C. y comienzos del III a.C. hasta el levantamiento de Bar Kochba hacia el 130 d.C. En concreto, el autor presenta el entorno intelectual-teológico de *2 Tesalonicenses* valiéndose de un método comparativo de las ideas centrales de esta carta con pasajes de obras judías que se estiman más o menos coetáneas.

No se trata de un comentario versículo por versículo de *2 Tes* dentro del ámbito judío, sino que Mariotti busca iluminar la comprensión profunda de tres nociones teológicas estimadas principales de *2 Tes*: a) la elección/llamada por parte de Dios de seres humanos con vistas a su salvación; b) el pensamiento dualista que caracteriza al autor de *2 Tes* en ámbitos diversos: ético, cosmológico, escatológico, y c) la noción del tiempo en el que se desarrolla la llamada/elección.

Con la presentación de textos judíos contemporáneos en amplio sentido que corresponden a la temática de esas tres ideas básicas de *2 Tes* – argumenta el autor – se pondrá de relieve cómo las ideas del redactor de esta Carta se entienden perfectamente al encuadrarse dentro del marco del pensamiento judío más o menos coetáneo con el *Nuevo Testamento* o en sus inmediatos antecedentes.

Para realizar esta labor, Mariotti parte de tres supuestos que forman una suerte de consenso en la investigación de hoy día. El primero es "la difusa convicción científica" de que los inicios de una separación seria entre judaísmo y cristianismo ("*the parting of the ways*") no comenzó en serio hasta bien entrado el siglo II de la era común y continuó luego lentamente.

El segundo es que "la cristalización definitiva del canon neotestamentario no tuvo lugar antes de siglo IV, junto con la idea del que el canon bíblico de la Biblia hebrea no se ha fijado antes del final del siglo II d.C. Por tanto, el material comparativo entre *2 Tes* y textos apocalípticos judíos no tiene en cuenta en absoluto el tema de la canonicidad, sino el marco temporal de tales obras.

Y tercer presupuesto: el corpus del *Nuevo Testamento*, a pesar de algunas originalidades ideológicas, se sitúa plenamente en el marco de la visión del mundo apocalíptica y mesiánica judías.

Estas tres ideas se resumen en la noción de que todo el *Nuevo Testamento*, incluidos los escritos lucanos, es una obra compleja y plural pero plenamente judía a pesar de ciertas ideas propias, como es natural. Pero tales peculiaridades no rompen en absoluto el marco del pluriforme judaísmo contemporáneo o poco anterior a la formación del corpus cristiano, que puede situarse entre el 51 al 130-135 d.C.

Mariotti insiste en que el método por él empleado para comparar el ideario básico de *2 Tes* y las obras más o menos contemporáneas judías es igualmente válido para cualquier otro escrito del *Nuevo Testamento*. Ahora bien, la labor comparativa en el libro presente no trata de establecer una estricta dependencia entre *2 Tes* y los paralelos judíos, aunque implícitamente dejen entrever ciertos lazos de dependencia dentro de un ámbito común de la teología judía apocalíptica.

El centro focal de la exposición comparativa de Mariotti no son solo los lexemas o sintagmas que puedan ser más o menos similares, sino ante todo las ideas

teológicas, su desarrollo y las respuestas que tales nociones ofrecen a interrogantes que fluyen de circunstancias vitales semejantes. Se trata, pues, en el caso de *2 Tes* (pero, como he dicho, de cualquier otra obra del *Nuevo Testamento*), de comprender el marco general de su pensamiento, no de un comentario estricto versículo por versículo. Naturalmente, este puede fluir – y de hecho ocurre parcialmente a través del texto de Mariotti – a partir del conocimiento de cómo ese marco conduce a un comentario básico de las nociones de *2 Tes*. Y esto es lo importante de la obra: según Mariotti, las nociones básicas de esta carta nunca se han visto enfrentadas a un cúmulo tal de textos que pueden compararse a ella; por ello su obra es más bien "un contenedor de textos" aptos para indicar la presencia y el tratamiento de ideas similares entre *2 Tes* y obras judías de su época, siempre en sentido amplio.

El corpus de obras/fuentes que sirven de referencia a este interés comparativo son fundamentalmente los denominados *Apócrifos del Antiguo Testamento* y los textos de los manuscritos encontrados en el entorno de Qumrán. Los textos en cuestión se presentan en su lengua original o en la que se han transmitido – hebreo, arameo, griego latín siríaco y etíope clásico o ge'ez –, seguidos de una traducción al italiano.

Mariotti ilustra su método comparativo con un *status quaestionis* que abarca, en primer lugar, un notable elenco de obras que muestran la relación entre el corpus neotestamentario y los textos judíos más o menos coetáneos, más una breve historia de la investigación de Pablo de Tarso dentro de una "perspectiva judía" desde 1945 hasta el presente. Tal "perspectiva" está compuesta de obras modernas que – utilizando igualmente textos judíos de la época – dibujan a un Pablo que desde su nacimiento hasta su muerte fue un hebreo de pura cepa, que en un momento de su vida, y gracias a lo que creyó una revelación celeste, pasó de perseguidor a miembro de un grupo de mesianistas apocalípticos perseguidos que se proclamaban discípulos de un Jesús, mesías judío, muerto pero resucitado por Dios.

De un modo también breve presenta nuestro autor el estado de la investigación de *2 Tes,* así como los argumentos en pro y en contra de la autenticidad, pero de un modo que no le obliga a pronunciarse claramente por ninguna de las dos opiniones. En pro de su trabajo insiste Mariotti que es absolutamente decisivo caer en la cuenta de cuán importante es una reinmersión de *2 Tes* en la literatura judía contemporánea, por lo que aquello que pueda decirse sobre el autor verdadero de la epístola pasa a un segundo plano. Sea de Pablo o de un discípulo, la carta muestra un conjunto de ideas que manifiestan claramente la pertenencia de su ideario a un judaísmo profundamente apocalíptico, que creía firmemente en el mesianismo de Jesús de Nazaret. Y añade nuestro autor: cierta divergencia de perspectivas en algunas nociones no varía la impresión de que el ámbito teológico

de *2 Tes* no puede significar en modo alguno una discontinuidad absoluta con el judaísmo. La enérgica conclusión es, según Mariotti, que su trabajo de inmersión de *2 Tes* en el judaísmo coetáneo es un instrumento imprescindible para entender la carta correctamente.

Al no tratarse de un "comentario", no pueden ser objeto de comparación todos los temas ideológicos de la carta, sino de una selección, a saber, de aquellos que pueden estimarse los más importantes. Previamente a la comparación de pasajes, Mariotti ha estudiado en profundidad las ideas principales y secundarias, sintagmas y lexemas de la Carta de modo que, sin colocar a *2 Tes* fuera de su tiempo, puedan comprenderse bien – partiendo de los datos literarios y del examen comparativo – tales temas básicos. Ello permite, añade nuestro autor, tener una visión unitaria del pensamiento del redactor de *2 Tes* y del ambiente religioso, social y literario en el que expresa sus ideas fundamentales incluyendo sus particulares perspectivas.

Partiendo, pues, del reagrupamiento y selección de términos y expresiones de la carta, Mariotti estima que los temas básicos que debe comparar con el judaísmo contemporáneo son tres: la "elección/llamada" de Dios; el "dualismo", es decir, cómo ciertas ideas se expresan en conceptos o categorías antitéticas; y la "noción del tiempo" en el que se expresa esa elección con sus repercusiones para la salvación. Una vez seleccionados tales temas, con sus ideas, lexemas y sintagmas básicos, nuestro autor busca la comparación con los textos judíos de la literatura del Segundo Templo que más se acercan a la época composición de *2 Tes*.

El tema de la "elección o llamada" comienza con la presentación del vocabulario empleado por el autor de *2 Tes* y su comparación con la literatura de la *Biblia* hebrea, de los *LXX*, de los apócrifos del *Antiguo Testamento* y de los textos qumránicos. Luego procede a preguntarse por los destinatarios de la elección, a saber, si son hebreos o gentiles, y si la llamada divina es individual o grupal. Sigue la cuestión de si el autor de la Carta cree en un predeterminismo por parte de Dios, que elige libremente a sus llamados desde toda la eternidad y rechaza a otros; o si, por el contrario, aunque aparezcan rasgos de cierto determinismo, se puede pensar que el ser humano es libre para rechazar la llamada o bien para aceptarla de buen grado. Si la acepta, se pregunta el redactor de la Carta cómo ha de ser tal respuesta del hombre. Aquí entra la cuestión de la fe, la actividad del espíritu de Dios para promover o ayudar a una respuesta positiva a la elección, el efecto que tiene en la llamada la aceptación o rechazo de las tradiciones religiosas recibidas o bien de las posibles revelaciones que acompañan la llamada. El tema de la excomunión o expulsión del grupo de los elegidos de quienes han rechazado la llamada cierra este ámbito en todas sus secciones en las que se ha establecido la comparación.

El abordaje del complejo tema del "dualismo" con su notable variedad de perspectivas – dentro de los ámbitos del dualismo ético-moral o del ámbito cosmológico – comienza por la delimitación de los líderes/dirigentes, o causas de la aparición del bien y del mal en la historia humana. Este empeño conlleva el estudio de esos personajes dirigentes de uno u otro ámbito, el bien o e mal, para centrarse luego en los líderes mesiánico-escatológicos. Aquí estudia Mariotti los títulos empleados, la tipología que determinan tales títulos y sus funciones.

Dentro del pensamiento del autor de *2 Tes* son importantes en esta sección la presentación y significado del "hombre de la iniquidad", del *katéchkon* ("retenedor") que impide la expansión completa del mal, y finalmente la aparición del "hombre de la iniquidad" junto con su inmediata aniquilación por parte del mesías.

Igualmente importante dentro del dualismo es el estudio del enfrentamiento entre verdad y mentira, que en el mundo apocalíptico se muestra a menudo como la antítesis entre luz y tinieblas. Pero Mariotti observa que esta última expresión de dualidad no se percibe en *2 Tes*, ya que su autor insiste ante todo en la oposición de los conceptos abstractos de verdad/mentira. El redactor de la Carta emplea para el aspecto positivo el sintagma "amor por la verdad", muy raro en la *Biblia* hebrea (un solo caso *Zac*. 8,19 y otro solo en 4Q418,122i,3), pero de uso abundante en los *Testamentos de los XII Patriarcas*.

Es también interesante la presentación del enfrentamiento entre el espíritu profético y el espíritu de la mentira que probablemente aparece en *2 Tes* 2,2. El análisis de los textos que sirven de comparación recalcan la antítesis de ambos espíritus desde el fragmento más antiguo del *Libro 1 Henoc*, *Libro de los vigilantes* 15,8; 19,1, sobre todo en los textos de Qumrán: la "doctrina sobre los dos espíritus" en 1*QS* III 23 y sobre todo IV 23, y en otros pasajes menos conocidos de los Himnos (1*QH*) hasta los pasajes más modernos de los *Testamentos de los XII Patriarcas*.

Finalmente, Mariotti encara la iluminación de los conceptos de "tiempo", presente y futuro en *2 Tes* aclarados por textos judíos paralelos. El tiempo presente es de persecuciones y tribulaciones; pero el futuro será de consolación puesto que en él se hará presente la segunda venida del Mesías y el juicio escatológico que pondrán en su sitio la mentira y la verdad. Aquí observa Mariotti cómo la pintura del *éschaton* (el final escatológico) es muy diferente en *2 Tes* comparado con la primera Carta a esa comunidad.

Para el grupo de los justos, "los que aman la verdad", el tiempo presente está lleno de amarguras y tribulaciones, que son vividos con calma gracias a la esperanza en el Juicio final, el cual establecerá el orden y la retribución entre los elegidos y sus odiadores. Por ello los textos de la comparación se centran en primer lugar en los temas del

*diogmós* ("persecución") y *thípsis* ("aflicción/tribulación") de los elegidos, ámbito en el que hay muchos textos judíos del Segundo Templo que sirven de iluminación.

A diferencia de *1 Tes*, en la segunda Carta la parusía, o segunda venida del Mesías, no ocurrirá de improviso, sino que – en consonancia con otros textos judíos – habrá signos premonitorios de ella. La escatología de *2 Tes* habla además de una auténtica revelación (*apokálypsis*) escatológica acerca de tal venida, lo que evoca la noción judía del "escondimiento" temporal del mesías y de su aparición final. La noción del "mesías oculto que finalmente aparece" tiene muchos paralelos, en los que se señala que – justo en esos momentos de espera – es cuando se producen las revelaciones escatológicas a los electos. En ellas sale a la luz el "misterio de la iniquidad" (frase propia de *2 Tes*), la crisis de la aparición potente del líder del mal en los tiempos finales de la historia, pero su destrucción inmediata por el Mesías. Mariotti ofrece decenas de páginas de paralelos realmente interesantes.

Unida a esa aparición definitiva del líder de la justicia y de la verdad que acaba con el "misterio de la iniquidad", la descripción del "tiempo del juicio" (final) presentará igualmente al lector decenas de textos judíos muy iluminadores.

Finalmente, las páginas conclusivas de la obra de Mariotti ofrecen la presentación y declaración de significado de un buen monto de pasajes judíos que describen el lugar y el modo de la condena de los salvados (fuego y otras torturas), la aparición de la gloria del mesías, Jesús para *2 Tes*, el reino de Dios y una breve alusión a un cierto, pero mínimo, "universalismo", es decir, de puertas abiertas para algunos gentiles.

Mariotti concluye este libro, riquísimo en textos, con unas reflexiones finales acerca del perfil teológico de *2 Tes*. Este solo se entiende, sin lugar a dudas, dentro de la perspectiva "en el interior del judaísmo (*within Judaism*)". Tampoco hay duda alguna de que, a pesar de los acentos particulares, de *2 Tes* – con perspectivas diversas sobre el origen del mal, la presencia de entidades intermedias entre Dios y el ser humano, y los diferentes matices de la idea de elección, o la noción de un ser mandado por Dios para arreglar el caos de la mentira en el eón presente y la inminencia de un final en el que triunfa la justicia –, el autor no se aparte un ápice de lo que permite la flexibilidad teológica del judaísmo de su momento.

Es cierto, por otro lado, que es propio y específico del judeocristianismo paulino en general y de *2 Tes* en particular, la apertura de la "elección/llamada" a los gentiles, que no se halla en otros ámbitos judíos; estaca entre ellos la comunidad esenia de Qumrán, la *yahad*, por su intransigente particularismo. Igualmente, en *2 Tes* hay diferencias en el aspecto de la elección-salvación. Por ejemplo, que la elección no se halla condicionada a la fidelidad al pacto de Dios con Abrahán, sino a la aceptación de la verdad representada por el Evangelio,

que es el producto de una nueva revelación en los momentos previos al final del mundo. También es verdad que las nociones del "misterio de la iniquidad" que actúa en los momentos previos al final y la concepción del líder mesiánicos, el mesías Jesús, son diferentes. Pero a la vez son perfectamente comprensibles dentro de unas perspectivas judías del momento. Esas peculiaridades en ningún momento suponen un distanciamiento sustancial de un judaísmo que admitía una enorme pluralidad de constelaciones teológicas.

Mariotti concluye con el deseo de que la elaboración de los futuros comentarios a los libros del *Nuevo Testamento* no podrá ni siquiera plantearse sin la consideración a fondo de las corrientes judías del entorno, un examen dirigido por el lema que reza: "La originalidad de una obra neotestamentaria no implica de ningún modo una discontinuidad con la tradición judía".

Mi juicio personal sobre esta obra de Mariotti es muy positivo. Señala y estabiliza un método comparativo que es una adquisición de la investigación contemporánea. No puedo objetar absolutamente nada al fondo de esta perspectiva y al método comparativo en sí: correctísimo y necesario. Haré, sin embargo, tres observaciones puntuales que no afectan al conjunto del propósito de la obra.

La primera: en múltiples casos y en cada una de las secciones hay textos que repiten la misma idea claramente. Se podría acortar su número un tanto. O bien señalarlos como prácticamente idénticos de un modo más breve. Por otro lado, hay pasajes judíos en los que los que se presenta la idea de la sección correspondiente de *2 Tes* de un modo muy tangencial (o, a mi parecer, algunos ni siquiera la tocan claramente) y podrían eliminarse. Ahora bien, respecto a esta crítica a la tangencialidad de algunos pasajes, pienso que la respuesta de Mariotti está servida: se trata de ofrecer un ambiente o un ámbito de incardinación del tema que se está tocando, no de similitudes exactas; por lo tanto, los textos "tangenciales" deben mantenerse. Pienso que sería una buena respuesta, y entonces no objetaría nada a su mantenimiento.

La segunda se refiere al *tò katéchon* de *2 Tes* 2,6-8. Aquí propondría otra interpretación de acuerdo con Josep Montserrat (2022). *Los Libros del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta (4ª edic.), p. 1203 (donde hay una errata: léase *tò katéchon*): "*El que lo retiene*: el término está en neutro: griego *tò katéchon*, 'lo que lo retiene'. Es difícil discernir a qué o a quien se refiere el autor. En *Zacarías* 5,7-8 aparece una mujer que personifica a la maldad; en *Isaías* 24,22 se alude a una dilación del final. Quizás haya que entender que en esta carta se trata de una 'retención' más que de un actor que retiene, un 'retenedor'. Esta 'retención' podría ser el intervalo necesario para que la predicación del evangelio alcance a todos los seres humanos (*Romanos* 10,14.21)".

La secuencia de los acontecimientos escatológicos parece ser la siguiente: a) Ya está activa la iniquidad, ya se ha iniciado el proceso final (2,7); b) Esta iniquidad consiste ante todo en la apostasía (2,3); c) Está ya dispuesto el hijo de la perdición (2,3); d) Pretenderá recibir culto como dios (2,4); e) Algo lo retiene en este momento (2,6-7); f) Dejará de actuar la retención y el impío se manifestará (2,8); g) Satanás contribuirá a la apostasía con signos/prodigios falsos; h) Dios permitirá el engaño de los seguidores del impío (2,11); i) Jesús en su venida (aunque no inmediata) aniquilará al impío y a Satanás y condenará a sus seguidores (2,8). Esta secuencia de los hechos finales coincide parcialmente con la de *Mt* 24, en la cual, sin embargo, no se alude al que enigmáticamente retiene.

La tercera observación se refiere a la interpretación de "el Hijo del Hombre" en el conjunto de un libro como el de Mariotti que contiene abundantes citas de 1 *Henoc*, entre ellas varias del conjunto denominado *Libro de las parábolas de Henoc* (capítulos 37-71, conservado solamente en la versión etiópica).

En esta parte de 1 *Henoc*, cuya fecha de composición es discutida – probablemente se encuadra entre la muerte de Herodes el Grande y antes de la destrucción del templo de Jerusalén – la expresión "hijo de hombre" aplicada a Henoc está tomada sin duda del libro de Daniel, cap. 7, *bar (')nasha(')* donde significa "alguien con forma muy parecida a la de un ser humano", aunque en 1 *Henoc* ese sintagma se aplique repetidas veces a la figura de mesías-juez, el elegido de Dios, "El Señor de los espíritus".

Las variantes de tal expresión, que tomo del libro de Maurice Casey,[1] son las siguientes:

- "Hijo de hombre": 46,2.3.4; 48,2; etíope: *walda sab'e.*
- "Hijo de varón": 62,5; 69,29; 71,14; etíope: *walda be'esi.*
- "Hijo de la prole de la madre de los vivientes": 62,7.9.14; 63,11; 69,26.27; 70,1; 71,17; etíope: *walda 'eguala 'emmaheiaw.*

Ese personaje, *este*, *ese, aquel, hijo de hombre, hijo de varón o hijo de la prole de la madre de los vivientes*, tiene los rasgos siguientes: es el justo y sabio por excelencia; revela los misterios divinos; es el elegido de Dios; es el más fuerte ante la presencia del "Señor de los Espíritus", y finalmente se descubre que *es Henoc, un ser humano*. En efecto, en el capítulo 70 se narra la asunción de Henoc al cielo y en el cap. 71 el ángel intér-

1. Casey, 2007.

prete que lo acompaña en sus viajes celestes afirma, de parte de Dios y en presencia de los arcángeles Miguel, Rafael y Fanuel, que Henoc es ese elegido: "Tú eres ese hijo de hombre" (del que ha hablado en las citas precedentes, *supra*).

En líneas generales muchos estudiosos – basándose en la conjunción de este pasaje con la lectura de *Dn* 7,13 ("un como hijo de hombre") y de IV *Esdras* 13,1, el hombre (*homo* o *vir* que correspondería en la perdida versión original a "hombre" = *Adam o bar nash*) que aparece desde el mar y que aniquila a la muchedumbre malvada, las naciones gentiles, con el fuego de su aliento – han pensado tradicionalmente que la expresión del "Hijo de hombre"/"Hijo del Hombre" era uno de los *títulos* mesiánicos empleados por las gentes en la época de Jesús.

Parece, sin embargo, que esta afirmación es impropia y quizás diría que absurda. En efecto, si "hijo de hombre" era una expresión relativamente corriente en el arameo que hablaba Jesús para expresar "*un* ser humano", me parece bastante raro pensar que la gente entendiera que esa misma expresión, sin más, pudiera significar el mesías. O dicho de otra manera: que todos los arameoparlantes, al oír "hijo del hombre" pensaran que se trataba del mesías. Opino que la confusión sería inmensa, continua e inútil.

Otra cosa es que cuando los traductores de las sentencias arameas de Jesús fueron vertidas al griego (lo que sería la base de la Fuente Q) las necesidades de comprensión de la lengua griega exigieran que la expresión, sin artículo, en estado constructo, se tradujera con dos artículos "El Hijo del Hombre". Ahora bien, tal expresión, a pesar del añadido de los dos artículos, era bastante rara a los oídos de los grecoparlantes, por lo que pronto pudo pensarse que era una designación de Jesús como mesías, que era un *título* mesiánico.

Ahora bien, "el Hijo del Hombre", con dos artículos, aparece por vez primera en el entorno de la Fuente Q, y en las sentencias de Jesús recogidas por el evangelista Marcos… pero ello significa que estamos ya en un ambiente teológico judeocristiano que no se corresponde exactamente con la teología de Jesús, puesto que ha intervenido por medio la interpretación de este por Pablo de Tarso, que influye netamente en especial en el *Evangelio de Marcos*.

Dejando aparte *Dn* 7 y IV *Esdras*, donde no es en absoluto claro que "hijo de hombre" o "*vir /homo*" sean un título mesiánico, Maurice Casey – en la obra mencionada arriba – se pregunta a propósito de 1 *Henoc* 48,1 y el mesías en general en el *Libro de las parábolas*, cómo es posible que los traductores al etíope de esa obra utilizaran *tres expresiones distintas* para un sintagma "hijo de hombre" en arameo/hebreo siempre idéntico y que debería haberse traducido con toda exactitud, precisamente porque se trataría – por hipótesis – de un título mesiánico importante. Hay variedad, sin embargo.

Otra dificultad es por qué la versión etíope del *Libro de las Parábolas* presenta siempre o casi siempre *un demostrativo* delante del sintagma "hijo de hombre". En efecto, no dicen "el hijo del hombre", sino "ese" o "aquel" o "este" hijo de hombre. Este uso del demostrativo indica que "hijo de hombre" en el *Libro de las Parábolas* de Henoc se refiere a un hombre concreto; no puede tratarse, pues, de un título mesiánico. Se refiere a un hombre concreto, Henoc, sin duda, como he indicado arriba, pero no a un *título mesiánico* asociado con Henoc.

A la luz de esta reflexión hay que leer un pasaje especial del *Libro de las Parábolas*, bastante extraño (48,1-7), puesto que afirma expresamente la prexistencia de ese "hijo de hombre", el elegido, mesías-juez:

> "En ese lugar vi la fuente de justicia: es inagotable y en torno a ella hay muchas fuentes de sabiduría. Todos los sedientos beben de ellas y se llenan de sabiduría, siendo su morada con los justos, santos y elegidos. En aquel momento fue nombrado aquel hijo de hombre ante el Señor de los espíritus, y *su nombre ante el 'Principio de días'*". Antes de que se creara el sol y las constelaciones, antes de que se hicieran los astros del cielo, *su nombre* fue evocado ante el Señor de los espíritus. Ese Hijo del Hombre servirá de báculo a los justos para que en él se apoyen y no caigan; él es la luz de los pueblos, y él será esperanza de los que sufren en sus corazones. Caerán y se prosternarán ante él todos los que moran sobre la tierra y bendecirán, alabarán y cantarán el nombre del Señor de los espíritus. Por esto fue elegido y escogido junto a él antes de crearse el mundo y por la eternidad. Lo reveló a los santos y justos la sabiduría del Señor de los espíritus, pues reservó el lote de los justos porque aborrecieron y desecharon este mundo inicuo, y aborrecieron todas sus obras y maneras en el nombre del Señor de los espíritus, por cuyo nombre son salvos, pues ha sido él el vindicador de sus vidas".

Tras la lectura de este pasaje del *Libro de las Parábolas* no hay más remedio que pensar que existe una notable contradicción dentro del libro mismo: por un lado, el mesías, un "hijo de hombre", es preexistente (como acabamos de leer: 48,1); y, por otro, se identifica con Henoc (capítulos 70 y 71 especialmente). Pero es clarísimo que Henoc no es preexistente de ningún modo puesto que, según *Gn* 5,18-24 nace como hijo de Jared; a la edad de 65 años Henoc engendró a Matusalén; vivió Henoc 365 años, y engendró otros hijos e hijas; pero no murió: "anduvo constantemente en la presencia de Dios y desapareció, pues se lo llevó Dios". Y todo esto lo sabe perfectamente el autor del *Libro de las Parábolas.* ¿Cómo, pues, puede entenderse la contraposición de *Génesis* con el aparente entendimiento de que Henoc era preexistente, según el texto 1 *Hen* 48,1?

Creo que la aparente antinomia ser humano / preexistente referido a Henoc puede aclararse si se considera un texto rabínico, posterior ciertamente al *Libro de las Parábolas* y IV Esdras, testimoniado en época talmúdica que dice lo siguiente:

> "Hay siete cosas que preexisten antes de la creación. Son las siguientes: la Torá, el Paraíso, la Gehena, el Arrepentimiento, el Templo, el Trono de gloria y el Nombre del mesías".

Las referencias de este texto son: *bTalmud N*edarim 39 b; *Pesachim* 54a; *Yirmiyahu* 17,12; *Bereishit Rabba* 1, 4; y más tarde *Zohar*, *Tzav*, 34b

Creo que puede aceptarse que, aunque tardío, este pasaje debe de recoger pensamientos judíos muy anteriores en el tiempo. En este caso lo que afirmaría el texto de 1 *Hen* 48,1 no es que el hijo de hombre, el mesías concreto, sea el que preexiste antes de la creación, sino su "nombre", es decir, su "esencia"/el "concepto" divino del mesías. Ese concepto es lo que preexiste antes de la creación al igual que la *Torá*, el Paraíso, la Gehena.

Pero, del mismo modo que estas tres entidades, o la Ley, que también preexiste según el texto, o el Templo de Jerusalén, ese "nombre/esencia" del mesías solo se concreta en un momento histórico en un hombre concreto, al igual que la Ley y el Templo específicos se concretan en el tiempo.

Por tanto es planteable la hipótesis de que el autor del *Libro de las Parábolas*, consideraba que *el concepto, esencia, concepto o función* (por denominarlos así) de "un hijo de hombre"/que será el mesías, que siempre es un ser humano aunque pueda tener rasgos divinos como Melquisedec o Metatrón, fuera preexistente y que más tarde, en un momento determinado de la historia, el Principio de Días lo "concreta" en Henoc (48,2-3): "En aquel momento fue nombrado aquel hijo de hombre ante el Señor de los espíritus, y *su nombre* ante el 'Principio de días'". Parece claro que El Principio de días (Dios) no está designando nombre alguno concreto del mesías, un ser *humano específico y preexistente*, sino su esencia que se concretará en Henoc a su debido tiempo, que no es preexistente.

Con otras palabras: *ese, este, aquel*, "hijo de hombre", mesías, es un concepto preexistente que espera la hora de su manifestación en la tierra permaneciendo junto al "Principio de días", al igual que la ley de Moisés o el Templo permanecen en la mente divina hasta el momento de su concreción en la tierra… en su debido momento.

En particular, esta suerte de mesías-juez es el receptáculo de todos los dones divinos y en él habitan los espíritus de sabiduría, fuerza y justicia: "En él moran el

espíritu de sabiduría, el espíritu de entendimiento, el de enseñanza y fuerza y el espíritu de los que han fallecido en la justicia" (1 *Henoc* 49,3).

Después de esta, quizás larga, aclaración, pienso que Mariotti y otros estudiosos deben plantarse toda la cuestión de "el Hijo del Hombre" / hijo de hombre tanto en el *Libro de las Parábolas* como en la vida de Jesús según la Fuente Q y los *Evangelios*. En mi opinión, solo me parecen auténticos los dichos evangélicos de "el Hijo del Hombre" (helenizado con dos artículos y con mayúsculas) en los que Jesús se designa a sí mismo como un ser humano – hijo de hombre – con alguna característica particular. Por ello, no puede entenderse en modo alguno esa expresión "hijo de hombre" entre los arameoparlantes fuera un título mesiánico que todo el mundo entendiera en ámbito judío, o en particular, en la Galilea del siglo I d.C.

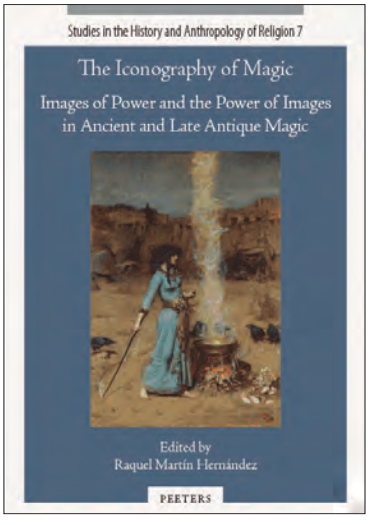
Por lo tanto, opino que pensar que Jesús se denominaba el Hijo del Hombre como título mesiánico no parece cierto. Entenderlo así es teología judeocristiana. Pero, en honor a Mariotti, esta intelección tampoco significaría nada en contra de sus presupuestos, ya que explicaría una *crux theologica* desde un punto de vista también plenamente judío.

En síntesis, el libro que comentamos es plenamente recomendable, pues presenta un método, lo concreta y lo ofrece con ejemplos de cómo la perla de los textos judíos del siglo I, el *Nuevo Testamento*, solo se entenderá plenamente si se sumerge en el ámbito polimorfo judío del siglo I y II de la era común a la que pertenece.

## Bibliografía

Casey, Maurice (2007). *The Solution to the "Son of Man" Problem*. Library of New Testament Studies 343. Leiden & London: Brill / T. & T. Clark International.

# THE ICONOGRAPHY OF MAGIC


Studies in the History and Anthropology of Religion 7
The Iconography of Magic
Images of Power and the Power of Images
in Ancient and Late Antique Magic
Edited by
Raquel Martín Hernández
PEETERS

MARTÍN HERNÁNDEZ, RAQUEL (ED.) (2022). *The Iconography of Magic. Images of Power and the Power of Images in Ancient and Late Antique Magic*. Lovaina: Peeters. 195 pp., 80,00 € [ISBN 978-90-429-4882-2]

ANTÓN ALVAR NUÑO
Universidad de Málaga
anton.alvar@uma.es – https://orcid.org/0000-0003-0938-308X

Aby Warburg era fascinante. En el año 1921 ingresó en la clínica Bellevue, en Kreuzlingen, a causa de una crisis nerviosa. Dos años después, para demostrar que ya estaba completamente curado, escribió un discurso dirigido a sus compañeros en el hospital psiquiátrico y al personal médico de la institución. Era *Das Schlangenritual*, el "ritual de la serpiente", en donde relata su experiencia con los indios Pueblo de Nuevo Méjico y los Hopi de Arizona; aunque no llegó a presenciar de primera mano la danza de la serpiente que practicaban para invocar a la lluvia, sí que pudo ahondar en su cosmovisión las representaciones iconográficas de la misma. Ese mundo que él definió como algo entre la lógica y la magia le sirvió para hacer todo un excurso sobre el poder de la imagen y de los símbolos.

Pero sus intereses no eran antropológicos. Él era historiador del arte durante el Renacimiento. Para él, la iconografía renacentista era algo que iba mucho más allá de la mera recuperación idealizada del mundo clásico: las imágenes del Renacimiento revelaban toda una cartografía de evocaciones muy diversas, que incluían desde pervivencias politeístas de carácter dionisíaco, hasta referencias astrológicas o elementos mágicos que componían un sistema abierto de relaciones semánticas; era su famoso *Atlas Mnemosyne*. Y con Warburg, se formó una de las escuelas más importantes en la interpretación semántica de la historia del arte, la escuela de Hamburgo, con figuras tan destacadas como Fritz Saxl y, por supuesto, Erwin Panofsky. Todos ellos manifestaron una especial predilección por la simbología y la transmisión de las imágenes del politeísmo greco-romano en la astrología y la magia. El libro *The Iconography of Magic*, editado por Raquel Martín, es una continuación manifiesta de la línea de investigación inaugurada por la Escuela de Hamburgo.

El volumen se inicia con un capítulo (pp. 1-24) dedicado a la continuidad en el uso de "viñetas" (*vignettes* en la terminología especializada de la egiptología) que acompañan a los textos de contenido religioso desde época faraónica hasta la Antigüedad Tardía. La autora, Rita Lucarelli, parte de la definición de "ilustración" (*Illustration*) que recoge el *Lexikon der Ägyptologie*. En ella se abandona la interpretación clásica de los elementos pictográficos que acompañan al texto principalmente en los papiros (aunque no solo), que los consideraba simplemente en términos estéticos. En su lugar, en la actualidad se reconocen tres tipos principales de ilustraciones: 1) imagen sin texto; 2) texto que explica la ilustración; 3) imagen subsidiaria del texto. Las tres, según la autora, se encuentran en el heterogéneo corpus de los *Papyri Graecae Magicae* (*PGM*), lo que demuestra no solo una continuidad en las prácticas compositivas, sino unos códigos compartidos en el conocimiento religioso de los individuos implicados en la producción y consumo de estos textos con imágenes. Para demostrarlo, analiza de manera individualizada tres imágenes frecuentes: el escarabajo, las escenas de embalsamamiento y la estela.

El segundo capítulo (pp. 15-34), escrito por Francisco Marco Simón y Celia Sánchez Natalías, estudia las variaciones iconográficas de víctimas atadas que aparecen en el corpus de textos de maldición (*defixiones*). Aunque en las *defixiones* las escenas de ligaduras no aparecen antes de la época imperial romana, los autores sugieren que el motivo tiene fuentes de inspiración mucho más antiguas. Entre ellas se cuentan las figurillas moldeadas y atadas con fines rituales, documentadas ya en el siglo IV a.C. en lugares como Cos o Sovana, así como artefactos vinculados al acto de atar en el Egipto faraónico. La taxonomía de estas prácticas es

muy amplia: va desde escenas de serpientes enroscadas alrededor de sus víctimas, como se observa en algunas *defixiones* de Cartago, Roma o Bolonia, hasta figurillas atadas y enterradas, como en el sofisticado depósito ritual de Anna Perenna en Roma. En lo que respecta a su significado simbólico, los autores consideran que estas imágenes estaban destinadas a incrementar el poder del acto mágico.

Raquel Martín analiza la iconografía de las famosas *defixiones* de Porta san Sebastiano (Roma) en el tercer capítulo del volumen (pp. 35-50). El conjunto de maldiciones que se encontró en un columbario cerca de la Porta Appia en torno a 1850 fue editado por Richard Wünsch y, desde entonces, se conocen de manera convencional como *Sethianorum Tabellae*. Sin embargo, la representación iconográfica que da nombre a las laminillas, fechadas en el siglo IV d.C. y de carácter agonístico principalmente, ha sido objeto de un intenso debate. La figura con cabeza equina que aparece en varias de ellas se ha interpretado como 1) Typhon-Seth; 2) un *demon* de cabeza equina asociado con Eulamón-Osiris; y 3) un *demon* con cabeza de caballo diseñado específicamente para influir en los resultados de las carreras en el circo. Las primeras interpretaciones vincularon las laminillas con el gnosticismo y con Seth, pero en 1927 Preisendanz descartó dicha hipótesis y planteó, por primera vez, la asociación del *demon* con Eulamón. Desde entonces el debate ha sido intenso y Martín Hernández continúa considerando – como Attilio Mastrocinque – que las imágenes corresponden a Seth o a variaciones del mismo, a pesar de que la figura no aparezca con las orejas de burro habituales en las representaciones de Seth. Para defender su hipótesis plantea tres argumentos. El primero de ellos es la frecuencia con la que aparece Osiris mencionado en los textos y las frecuentes alusiones textuales y paratextuales que aluden al mito de Osiris. En segundo lugar, Seth es invocado varias veces en dos de las 48 laminillas de las que está compuesto el corpus. Por último, existen paralelos en la magia agresiva en donde se invoca a Seth y, de hecho, en algunas de las laminillas en donde aparece el *demon* acompañado de dos figuras humanas, Martín Hernández sugiere que se trataría de los *paredroi* del hermano de Osiris.

El siguiente capítulo, escrito por György Németh (pp. 51-62), es un estudio formal sobre la interpretación iconográfica de un motivo que aparece en un pequeño grupo de laminillas de maldición fechadas en el s. III d.C. y procedentes de *Hadrumetum*. En ellas aparece dibujada una figura antropomorfa de pie sobre una nave que lleva un candelabro en una mano y una vasija en la otra. En cinco de las laminillas el texto identifica la imagen con Baitmo Arbitto o con pequeñas variantes del nombre (Antmo, Daitmo, Aitmo). Frente a otras interpretaciones que sugerían una influencia de la iconografía de Isis *Pelagia* en la composición de este

*demon*, Németh plantea que esta figura en realidad tuvo como modelo compositivo a la divinidad mesopotámica Dimme (en sumerio) o Lamashtu (en acadio).

En el quinto capítulo del volumen (pp. 63-80), Attilio Mastrocinque estudia un motivo compositivo que aparece en algunos amuletos mágicos en el que se representa a animales hambrientos o sedientos. En concreto, estudia a dos animales, un ibis y un león, presentes en amuletos de bronce de época bizantina y en una hematita de época imperial romana. A través de un análisis comparativo con otros actos rituales en donde también se invoca a animales hambrientos, Mastrocinque concluye que su alusión busca prevenir situaciones en las que existe riesgo de emanación excesiva de líquido en el cuerpo humano (una herida, por ejemplo, o una menstruación excesiva) o, al contrario, en donde el cuerpo necesita más líquido para curarse.

Christopher A. Faraone (pp. 81-101), por su parte, expone en su capítulo la transferencia de motivos compositivos diseñados para gemas ovaladas a otros soportes, principalmente el papiro o *lamellae*, que empieza a detectarse en el s. II d.C. pero acaba siendo algo relativamente común en la tardoantigüedad (sobre todo entre los siglos III-V). Esta transferencia es especialmente evidente y, de hecho, Faraone la utiliza como caso de estudio, en la imagen del *ouroboros*. Para Faraone, el motivo de esta transferencia es que los escribas utilizaban una receta o un dibujo destinado originalmente para plasmarse en gemas o amuletos redondeados o que se estaba utilizando directamente como modelo una gema.

El capítulo séptimo (pp. 102-115) es probablemente, desde un punto de vista metodológico, uno de los más innovadores del volumen. En él, Walter Shandruk estudia con herramientas estadísticas la famosa imagen del anguípedo, una figura antropomorfa con serpientes en lugar de piernas, cabeza de gallo, coraza, escudo y látigo. A partir de la frecuencia en la asociación entre la imagen del anguípedo con inscripciones onomásticas, Shandruk determina que el anguípedo está asociado figurativamente a Yahwéh y a algunos de los epítetos en un alto porcentaje (un 57% frente al 32% de ocurrencia que calcula para otra imagen habitual, Abraxas). Por último, el análisis estadístico de Shandruk le permite plantear algunas cuestiones sobre la difusión y el mercado de la imagen del anguípedo, que él sitúa a comienzos del siglo II d.C. como fecha *post quem.* Shandruk explica que el soporte principal – con muy pocas excepciones en otros materiales – sobre el que se representa la imagen son gemas, y tampoco aparece mencionado en fuentes literarias o papirológicas, de modo que opta por estudiar la imagen como si fuera un modelo de mercado destinado a un nicho de consumidores de gemas y entalles mágicos limitado en el tiempo – su popularidad despega en el siglo II, tiene su apogeo en el s. III y se reduce drásticamente a partir del s. IV – y limitado

a unos fabricantes-vendedores (especialistas religiosos) especialmente interesados en el lenguaje y los motivos religiosos judíos o helenístico-judíos. Su rápida saturación en el mercado se explicaría, entre otras cuestiones, por su limitado nicho de mercado frente a otros motivos procedentes de una cultura visual más generalizada, como la greco-romana o la egipcia.

El capítulo octavo (pp. 117-168), redactado por Korshi Dosoo, está dedicado a la variada iconografía que ilustra los textos de magia copta. Aunque no pretende ser exhaustivo, se trata de un capítulo muy detallado y es, de hecho, el capítulo más largo del libro. Dosoo tiene en cuenta factores como la supervivencia de imágenes greco-romanas en la imaginería copta (*charakteres, uoces magicae* y el *ouroboros* principalmente), la función de las imágenes, elementos característicos de la iconografía mágica copta, e individualiza en su análisis algunas figuras estereotípicas de la magia copta: ángeles; tres figuras orantes que Dosoo identifica con los tres *dekanoi* de la literatura copta encargados de gobernar el destino de las personas y reclamar el alma de las personas malvadas; los nueve guardianes encargados de velar por el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en el cristianismo copto; y, por último, la imagen de "Aknator el etíope", identificado en los textos con "el mensajero de toda la creación" (p. 160). El autor, buen conocedor de las propuestas de Richard Gordon de interpretación de las imágenes basadas en la pragmática,[1] apuesta no obstante por tratar de ofrecer una interpretación *emic* a la hora de interpretar la utilización de estas imágenes. Así, Dosoo sugiere que la magia copta no hace más que reproducir el papel que tienen los iconos en la iglesia copta, en donde se les llega a atribuir poderes milagrosos, se les reconoce una relación directa con las figuras que representan, o forman parte necesaria de la invocación, como la superficie en donde se representan, el tipo de tinta que se usa o el momento del día en que se lleva a cabo la fórmula.

El último capítulo (pp. 169-184), escrito por Sabina Crippa, repasa la bibliografía reciente sobre la interrelación entre imagen, acción ritual y palabra en la magia greco-egipcia, poniendo especial énfasis en la capacidad dialógica que tienen las imágenes con el espectador al "activarse" en la praxis ritual y la función que tienen como facilitadoras de la comunicación con lo divino. Tal y como plantea Crippa, las numerosas recetas del *PGM* en las que aparecen varios códigos (lingüístico, paralingüístico y toda la variedad de recursos fónicos y gráficos) es una estrategia comunicativa que busca el éxito de la solicitud a través de la descripción de técnicas que incluyen la recitación oral, el uso y fabricación de objetos, y la produc-

1. *E.g.*, Gordon, 2002.

ción de imágenes. Todo este conglomerado de códigos termina conformando un conocimiento ritual distintivo en donde todos los elementos comunicativos actúan como enunciados y tienen la misma importancia.

De manera general, la mayor parte de los artículos son análisis semióticos o basados en las teorías desarrolladas a partir del giro lingüístico, que considera que cualquier manifestación cultural puede ser descifrada en términos comunicativos. De hecho, esa es, en rasgos generales, la columna vertebral de todo el volumen: Martín Hernández lo hace explícito al citar la frase de Clifford Geertz "*arguments, melodies, formulas, maps, and pictures are not so much idealities to be stared at but texts to be read*" (pp. VIII y 35).[2] Esta aproximación da coherencia metodológica al volumen. Sin embargo, como la propia editora reconoce (p. XV), existen aún muchas posibilidades de investigación que no se han explorado. Quizá la más evidente sea la falta de referencias a las teorías sobre visualismo que han desarrollado investigadores tan prominentes como Jas Elsner o Mark Bradley en las últimas décadas. En cualquier caso, como el propio Warburg reconocía, el *Atlas Mnemosyne* es un mapa abierto que nos permite mirar al pasado a través de sus infinitas ramificaciones. La obra de Martín Hernández no hace más que invitar de manera atractiva a continuar indagando en el poder de las imágenes. Su lectura será, sin duda, una referencia obligada para el estudio de la magia en el Mediterráneo Antiguo.

## Bibliografía

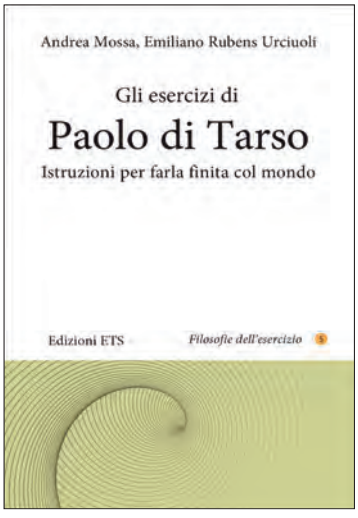
Geertz, Clifford (1980). *Negara. The Theatre-State in Nineteenth-Century Bali*. Princeton: Princeton University Press.

Gordon, Richard (2002). Shaping the Text. Innovation and Authority in Graeco-Egyptian Malign Magic. In Horstmanshoff *et al.*, 2002, pp. 69-111.

Horstmanshoff, Manfred H.F.J., *et al.* (eds.) (2002). *Kykeon. Studies in Honour of H. S. Versnel*. Leiden & Boston: Brill.

2. Geertz, 1980, p. 13.

# GLI ESERCIZI DI PAOLO DI TARSO




MOSSA, ANDREA & URCIUOLI, EMILIANO RUBENS (2024). *Gli esercizi di Paolo di Tarso. Istruzioni per farla finita col mondo.* Pisa: Edizioni ETS. 116 pp., 12,00 € [ISBN 978-884676822-3]

GIULIO MARIOTTI
ISSR "R. Guardini" – Trento
mariottigiu12@gmail.com – https://orcid.org/0009-0002-9142-3801

The Authors, Andrea Mossa and Emiliano Rubens Urciuoli, are, respectively, a philosopher specializing in political philosophy and a historian of religions with a particular focus on early Christianity. The volume *Gli esercizi di Paolo di Tarso. Istruzioni per farla finita col mondo* [trans. *The Exercises of Paul of Tarsus. Instructions for the End of the World*] is, as explicitly stated in the text, the result of a collaborative writing process, where each part was shared despite the Authors' initial division of sections as follows: Mossa ("Introduction", "Chapter 2", paragraphs 1-5 of "Chapter 3"), Urciuoli ("Chapter 1", paragraphs 6-7 of "Chapter 3", "Chapter 4", and glossary).

The book is the fifth volume in the *Filosofie dell'esercizio* [trans. *Philosophies of Exercise*] series by Edizioni ETS. As such, it falls within a specific genre and adheres to a distinct editorial approach. According to the back cover, the series aims to offer readers "an unprecedented global and synoptic repertoire of methods of exercise and self-transformation techniques that humans have conceived and practiced since antiquity". To date, six volumes have been published, each dedicated to thinkers such as Socrates, Patañjali, Evagrius, Epicurus, Freud, and, here, Paul of Tarsus.

The text is structured into four chapters, the last of which provides the conclusions. Following the introduction, the remaining chapters adopt titles that align with the established format of other volumes in the series ("Diagnosis", "Curability", "Therapy", "Objections and Reception of Therapy"), ensuring consistency in how the thoughts of each examined figure are presented. Additionally, an appendix includes a "Technical Glossary".

In the introduction, the Authors situate Paul's history and experiences within a specific historical context, relying exclusively – unless otherwise explicitly stated – on the seven letters now considered authentic. They maintain a methodological caution regarding the use of the *Acts of the Apostles* as a source for reconstructing the human experience of the historical Paul, given that *Acts* dates to the 2nd century CE and does not serve as an independent source, but rather is "biased, apologetic, and largely legendary" (p. 8). This reflects a rigorous methodological precision, although the credibility of *Acts* in depicting the historical Paul is increasingly reassessed from multiple perspectives. Accordingly, the Authors state that they will use this work only to supplement the authentic letters and exclusively in cases where the information provided appears historically plausible.[1]

The Apostle's thought, as introduced here, is presented in all its complexity and "ambiguities" (pp. 18-19), avoiding any simplification or harmonization. The Authors propose a "mimetic approach", one that refrains from forcing Paul's ideas into any single framework, given the sometimes contradictory nature of his thought across different contexts.

In the first chapter, following the logic of the series, the diagnosis is presented. It introduces the pivotal event in Paul's life that marked a turning point in his existence: the Damascus Road calling, described as "direct, unmediated, suprarational" (p. 21). The Authors begin by questioning why a Pharisee like Paul would persecute Christians specifically, leading to a broader inquiry into the scandal their preaching

1. In the text, explicit reference is made to Campbell, 2022, pp. 265-286.

provoked. It must have involved more than simply differing ideologies. The revelation on the Damascus Road shakes Paul profoundly, leading him to "radically reevaluate" his beliefs. From this point arises the Apostle's urgency to preach the message of the Resurrected One beyond the "traditional boundaries of the Jewish people" (p. 25). Thus, the turning of the Gentiles, through the proclamation of Christ's resurrection, to the God of Israel, likely appeared to signal the imminence of the end times. The "diagnosis," therefore, would be the understanding that Jesus has risen from the dead, and while awaiting his imminent return, the Gentiles turn to the God of Israel. In this imminence, the movement of Jesus' disciples takes on the nature of an apocalyptic movement, maintaining a constant tension with the present yet-to-be-lived.

Chapter 2, on curability, opens by acknowledging the value of the apocalyptic not as a means to cure an evil, but to prepare for God's ultimate victory over evil. Within this context, Paul, unlike Jesus and John the Baptist, forges an untrodden path by preaching to the Gentiles amid the approaching end times. In this journey, which offers no "ready-made" solutions, the Apostle proposes baptism, particularly for the Gentiles, not as a return to God (*teshuwah*) as it is for Jews, but as an adoption that makes them "children of Abraham" (*Rom* 4:11). According to the Authors, the context of baptism is not merely that of a moral antidote to sin but rather of a solution to the cosmic struggle between forces of good and evil, distinguishing Paul as an apocalyptic Jew of the 1st century. Baptism thus "redirects the power of Death against the body of Sin, leaving the subject biologically modified by the *pneuma*, free to 'live for God'" (p. 41). The baptized thus become the "living returned from the dead", akin to "revenants" of a transformation that will culminate with the second *parousía*.

In this situation, Paul faces two problems to resolve. The first, a "political" problem, involves urging the Gentiles who join the movement to renounce idolatry, which would provoke hostility from non-converted Gentiles, as it meant failing to honor the gods appropriately. Moreover, while Jews were respected for the antiquity of their religion despite differences with Gentiles, this did not apply to the "Jewish sect" of Jesus' followers. By worshipping a crucified carpenter as the Son of God and King and by not practicing circumcision as other Jews did, they disturbed the delicate social balance between Jews and non-Jews. Here, the Authors, drawing on Fredriksen's thought, highlight how Jesus' followers, and Paul, undermined the ethnicity-based norms governing ritual obligations and exemptions in the Roman world.[2]

2. Cf. Fredriksen, 2017, p. 91.

The second, "practical", problem was the absence of a codified and shared "disciplinary protocol" within the groups of Jesus' followers. We are still far from a *christianismos* defined in opposition to *ioudaismos*, as Justin would later describe in the *Dialogue with Trypho* (6, 1). Paul emerges as the pioneering figure within this uncertain context. With the endorsement of the Jerusalem community, he would take on the mission among the Gentiles.

Chapter 3, dedicated to "therapy", begins by highlighting how Paul's thought cannot be regarded as systematic theology; rather, it offers theological solutions to contingent issues. The Authors define this as a sort of "guidebook" (p. 49) to be prepared for the moment of the second *parousía*. They propose seven points on which this guidebook should be developed, rightly emphasizing that it is merely an exercise created *ad hoc*, as the formation of a Pauline corpus will come long after the Apostle's death. In this exercise, the Authors have imagined a hypothetical recipient characterized as a "theological adult Gentile, somewhat inexperienced in Hebrew scriptures and even less inclined to theologize" (p. 50).

The first point revolves around behaving like Abraham, having faith even in the face of the absurd. The second addresses the aspect of persecution as a guarantee of being on the right path to following Christ. The third point concerns the suspension of ordinary evaluations of things and interpreting events through the hermeneutical lens of the cross – God constantly intervenes in human affairs, even if this remains incomprehensible to humans. The fourth point introduces the principle of inversion; for the Apostle, "strength is weakness, wisdom is folly, gain is loss" (p. 59). The fifth point provides a warning about sexuality, which cannot be absent from the perspective of a former Pharisee looking to expand the boundaries of purity (cf. 1 *Cor* 3:16-17; 2 *Cor* 6:16). In the sixth point, the Authors highlight how Paul encourages his listeners to remain in the world they inhabit while awaiting God's imminent intrusion without altering their "external" condition. Finally, the seventh point addresses the issue of communal meals among Jesus' followers from both Jewish and pagan backgrounds; in the eschatological era, ethnic identity loses its significance as a value, and what should matter is avoiding scandal rather than specifying what to eat or not eat. The chapter concludes by emphasizing that, from the Authors' perspective, Paul is ultimately less concerned with debating, for instance, the divinity of Christ, than with preparing his communities for the second *parousía*.

Lastly, Chapter 4 deals with objections and receptions of the therapy. Due to the editorial characteristics of the series and the individual volume, the Authors argue that it will not be possible to present the reception of Pauline thought throughout history. The vastness and complexity of the material that must be considered

cannot be adequately presented within the available pages and format. According to the Authors, recognizing Paul as an apocalyptic Jew of the 1st century who awaited an imminent end of times, and his non-systematic thought aimed at addressing contingencies in anticipation of such an end, along with the historical reception of Paul and its theological and social implications, would be confused and misunderstood. Thus, from the 2nd century onward, the curse of the *Torah* and the de-Judaization of Paul occurred because, following the "failed" end of times, the practices established by the Apostle for the Gentiles, which did not require full observance of the *Torah*, were no longer simply understood as temporary in anticipation of the second *parousía*. Referencing the thought of Piero Stefani,[3] the two Authors acknowledge that this "collateral effect (…) of the messianic curability of the Gentiles" (p. 93), due to the delay of the *parousía*, is what subsequently led to the emergence of Christian anti-Judaism.

Thus, we arrive at the conclusion of the text, where the Authors clearly assert that Paul is "neither the founder of Christianity nor the inventor of Christian universalism" (p. 97). His "therapy", moreover, which is strongly anchored around the idea of an imminent end of times, has transformed in the centuries that followed into something that the Apostle could not have even imagined – that Israel has ceased to be regarded as the "true Israel" (Justin, *Dial.* 11.5), and the Gentiles have become "the architects of the new conditions of salvation for a unfortunate people that has renounced (its) Messiah" (p. 93). Following Chapter 4, there is a "Technical Glossary" intended to assist the non-specialist reader in framing the fundamental terms of Pauline thought.

Without delving into the specific format of the series, in which the thoughts of Authors from vastly different epochs and contexts are presented, it is first worth noting how Mossa and Urciuoli have provided, within a precise literary genre and limited space, a detailed and up-to-date reconstruction of the key points in the study of Paul, particularly regarding his role within Judaism. The bibliographic references and arguments demonstrate a consistent reliance on the most discussed and shared studies and perspectives currently present in academia. In particular, the Authors refer repeatedly to scholars such as Ed P. Sanders, Daniel Boyarin, Magnus Zetterholm, Paula Fredriksen, Gabriele Boccaccini, Matthew Novenson, and Matthew Thiessen, who have marked and continue to influence research on Paul and the rediscovery of his Jewish identity.

3. Cf. Stefani, 2004.

It is undoubtedly interesting how the Authors have adapted the requirements of the series format to express Paul's thought in terms of "diagnosis", "curability", "therapy", and "objections and receptions of therapy". These four hermeneutical keys are intended to reinterpret the figure of the Apostle. It is important to note that Paul's thought has not been constrained to these frameworks. This schematization has allowed for the emergence of the image of the Apostle as a 1st century apocalyptic Jew who, having embraced the shocking revelation of a crucified and risen Messiah, believed that the solution to the problem of evil had arrived in the world and that it would be definitive with the Messiah's return. In such a context, Paul would have established, with the approval of the Jerusalem community, a community of Jews and Gentiles who, in anticipation of an imminent end, would not need to be circumcised but could remain in their own condition to access the Israel of God. However, Paul's thought was so radically transformed that it fueled a de-Judaization of the Apostle and an aversion towards Judaism, for two reasons. First, due to an inaccurate Pauline perception of the end of times; second, because interpreters of Pauline thought, not perceiving the eschatological end, began to understand it in "antithesis" rather than "within" Judaism.

Thus, the volume serves as an excellent expression of the academic debate on Paul, free from ideological and confessional constraints, demonstrating a historical-scientific rigor in analyzing the thought and life of one of the most influential and simultaneously divisive figures in the history of Christianity.

## Bibliography

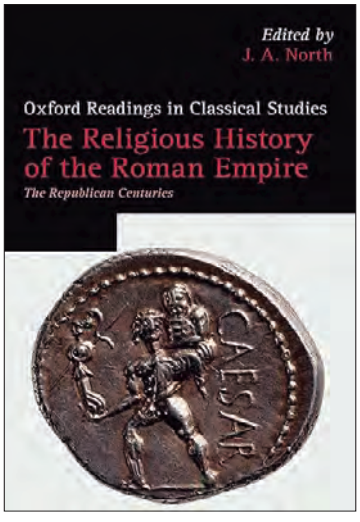
Campbell, Douglas A. (2022). Chronology. In Schellenberg & Wendt, 2022, pp. 265-286.

Fredriksen, Paula (2017). *Paul. The Pagans' Apostle*. New Haven: Yale University Press.

Schellenberg, Ryan S. & Wendt, Heidi (2022). *T&T Clark Handbook on the Historical Paul*. London *et al.*: T&T Clark.

Stefani, Piero (2004). *Le origini dell'antigiudaismo. Storia di un'idea*. Roma & Bari: Laterza.

# THE RELIGIOUS HISTORY OF THE ROMAN EMPIRE




NORTH, JOHN A. (ED.) (2023). *The Religious History of the Roman Empire. The Republican Centuries.* Oxford: Oxford University Press. 416 pp., 100.00 £ [ISBN 978-0-19-964406-3]

DANIELE MIANO
University of Oslo
daniele.miano@iakh.uio.no – https://orcid.org/0000-0003-4408-5192

The volume under review is part of the series *Oxford Readings in Classical Studies*, whose stated aim is to provide "students and scholars with a representative selection of the best and most influential articles on a particular author, work, or subject".[1] It is focused

1. https://global.oup.com/academic/content/series/o/oxford-readings-in-classical-studies-orcs/ (consulted on 25/02/2025).

on the history of religion in republican Rome, complementing a volume in the same series published in 2011, and focused on the imperial period.[2] This volume, however, is not typical of the series due to an incredibly long production history, as the editor explains in the introduction. The book was supposed to be co-edited with Simon Price and, at the time of his untimely death in 2011, much of the planning work had already been done, including a definition of the content of the volume. Consequently, the content is somewhat dated: three chapters were originally published in the 1980s, two in the 1990s, eight in the 2000s and the final and most recent one in 2011. There are only three chapters originally published after 2006, which makes the bulk of the content of this book almost twenty years old at the time of writing this review. Unquestionably, this makes the content to an extent out of date. However, some measures were taken to update the book: the authors were given the opportunity to write afterwords to their chapters, and at the end of the volume there are helpful "Suggestions for Further Readings", covering works published from 2011 to 2021. John North acknowledges the issue in the introduction, claiming that this volume could be "a basis for future studies", or "mark the end of an era and the launching of a different one" (p. 2). It is very sad to read these words again after the news of Prof. North's passing, a few days before the time I am writing. I believe that John would appreciate the irony of how his death retrospectively gives a renewed, heightened significance to this collection, a reader on Roman religion brought together by one of the most significant scholars of the field in the last half century, whose voice is now sadly lost to his colleagues and friends. The end of an era indeed it is.

It is arguable that the book is both "a basis for future studies", and that it "mark[s] the end of an era and the launching of a different one". Its fourteen chapters are structured chronologically, or rather pseudo-chronologically, because the great majority of them of them tend to be focused on late republican Rome, with some discussions sliding into the Augustan period. This is, to an extent, inevitable, as so much of the primary sources were produced in that period, or even later. In the introduction, the editor outlines an alternative, thematic arrangement for the chapters, according to the themes "Gods and Goddesses", "War-rituals", "Priests", "Communication", and "Innovations". This alternative thematic arrangement had the virtue of not insisting on a chronological order which, because of the available sources, is almost impossible to follow. I think that North wanted to keep the structure agreed with Price at the end of the 2000s, both for convenience and for respect

2. North & Price, 2011.

for his late co-editor, but he also wanted to give a sense of how he would have approached the collection if he had no such constraints at the time of the publication. This difference between the actual structure of the book and the alternative arrangement of the preface is already telling of how the field has evolved and what the editor saw as the most productive topics of discussion in today's scholarship.

The first section ("Early Rome") consists of two chapters written by Christopher Smith and John Scheid. Smith addresses early Roman ritual, and the methodological issue on how one should reconcile archaeological data with written sources. Scheid's chapter, originally published in 1984 and one of the oldest in the volume, aged incredibly well, and provides a discussion of the relative position of priests and magistrates during the republican period, and how it changes in the early imperial period, which is still relevant and stimulating (although one could argue that it is perhaps somehow misplaced in the "Early Rome" section).

The second section ("Republican Practices and Ideas") is the longest of the book, consisting of five chapters. The contributions by Mary Beard, Jörg Rüpke, Andreas Bendlin, John North, and Olivier de Cazanove, touch upon the role of myth in defining the place of priests in Roman society (Beard, nicely in dialogue with the preceding chapter by Scheid), the interconnection between war and religion, using as *comparandum* early modern Mesoamerica to cast new light on Roman practices (Rüpke), a theoretical discussion of Roman polytheism (Bendlin), the task of reconstructing Roman rituals using ancient historiographical sources (North), and the interaction of Roman and Samnite war rituals (de Cazanove).

The section "Sacrifice" consists of the chapters of Rebecca Flemming, who makes the case against viewing the participation of women in ritual action as exceptional, and of Denis Feeney, who studies poetic representations of sacrifice in Roman literature in the context of modern historiographical debates.

This is followed by the section "Rome and Italy". Here, Daniel Gargola studies the texts of Frontinus and Hyginus Gromaticus to analyse the intersection between centuriation, ritual and antiquarianism. Filippo Coarelli studies the mid-republican inscriptions from the sanctuary at the *lucus Pisaurensis* to argue for an early date and a connection with Roman imperialism. Finally, John Scheid looks at Augustus' recovery of old Italian sanctuaries in order to appropriate their value in terms of collective memories.

The final section of the book ("Late Republican Transformations") has chapters by Mary Beard and Alfred Schmid. Beard takes a closer look at Cicero's *De divinatione*, and to a lesser extent other late Ciceronian dialogues, to make the argument that Cicero's authorial voice is not necessarily identical with positions expressed by

any of the character of the works, and that Cicero's philosophical oeuvre was highly original. Finally, Schmid's chapter studies the Augustan field of Mars in light of the development of a cosmic monarchic ideology based on astrology.

The authors were encouraged to write afterwords to place their essays in current debates but, regretfully, not all of them have done it. Those who did had different understandings of the task at hand, from providing brief bibliographic updates to writing longer and more engaged texts (esp. John Scheid did this brilliantly). Oxford University Press could and should have done a better job in the production of this volume, which contains several mistakes. Thankfully, the content remains entirely comprehensible.

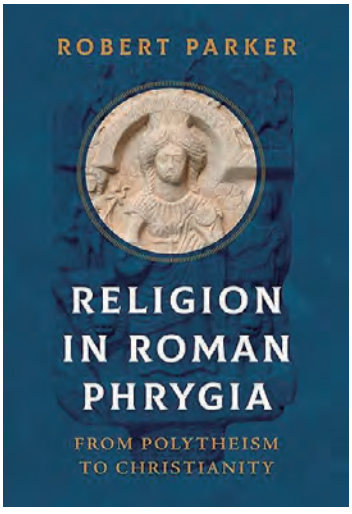
This book is a highly useful collection of extremely influential studies in the field. Teachers of courses on ancient religion in anglophone universities will be happy to see important work in French, German and Italian made available to their students. Moreover, there is undoubtedly added value in bringing these studies together. Reading these essays provides an understanding of foundational debates, offering a lens through which to view the development of ideas that are central to today's academic discussions.

John North, with his ever-stimulating ideas, his acumen and wit, and his outstanding ability to turn scholarly problems upside down by looking at the sources without ideological or methodological preconceptions, is no longer with us. In this painful absence, this book provides an important document of his view on what are the foundational texts for scholarship on Roman religion in the last 30 years, and what are the most important problems worth focusing on in the next decades.

## Bibliography

North, John A. & Price, Simon R.F. (eds.) (2011). *The Religious History of the Roman Empire. Pagans, Jews, and Christians*. Oxford: Oxford University Press.

# RELIGION IN ROMAN PHRYGIA




PARKER, ROBERT (2023). *Religion in Roman Phrygia. From Polytheism to Christianity.* Oakland: University of California Press. 266 pp., 95.00 $ [ISBN 978-0-520-39548-0]

HÉCTOR ARROYO-QUIRCE
Universidad de Valladolid
hector.arroyo.quirce@uva.es – https://orcid.org/0000-0003-0918-0936

Elaborar la reseña de una obra científica puede parecer en principio un encargo sencillo, sobre todo cuando la calidad y el rigor están garantizados por el prestigio de su autor, como es el caso de Robert Parker, pero también puede convertirse en un reto considerable cuando el contenido es tan variado y abundante que no se le puede hacer justicia de un modo sintetizado. En este sentido, cualquier intento de reseñar *Religion in Roman Phrygia. From Polytheism to Christianity* corre el riesgo de simplificar en exceso el meticuloso análisis de su autor, sustentado por numerosas fuentes, principalmente, pero no sólo, epigráficas, o de minimizar algún tema

importante. Y no hará falta decir que los intereses de quien reseña, por modestos que sean, también influyen a la hora de filtrar lo que se reseña, ya sea de una manera consciente o inconsciente. En cualquier caso, lo que de verdad cuenta es que el volumen de Parker seguro será de consulta habitual para muchos investigadores de la Anatolia grecorromana, y eso ya es mucho. La edición, que se divide en un total de once capítulos, sin contar la introducción, y hasta seis apéndices, incluye también un mapa, diez ilustraciones en blanco y negro, y un índice de contenido, donde se registran, entre otras cosas, los muchos teónimos y epítetos divinos mencionados. Señalar erratas de forma es una práctica común, pero no debe desviar la atención del fondo.[1]

Como resumen general, con base en la introducción misma (pp. 1-8), Parker explora la vida religiosa en la región de Frigia durante los siglos II y III d.C., un período crucial para la transición del politeísmo pagano al cristianismo y que ha suscitado el interés de muchos especialistas en los últimos años.[2] Y es que Frigia, caracterizada por su población predominantemente rural, proporciona un testimonio excepcional de lo que se denomina "*lived ancient religion*" gracias a infinidad de inscripciones y relieves votivos que reflejan las preocupaciones de los agricultores por sus familias, las cosechas y el ganado. Pero la primera cuestión es la dificultad de trazar distinciones nítidas entre "la religión de la Frigia romana" y las religiones de las regiones vecinas. La prudente conclusión es que no todo lo que se discutirá en el libro es exclusivo de Frigia ni panfrigio, pero que todo lo que se discute en el libro sí ocurre de hecho en áreas substanciales de Frigia, con las correspondientes variaciones locales, si las hubiere (p. 8).

Los dos siguientes capítulos sientan las bases para contextualizar el resto del contenido del volumen. En el primero ("*Contexts of Religious Life*", pp. 9-26), Parker examina las estructuras sociales y los espacios en los que se desarrollaban las prácticas religiosas en la Frigia romana, yendo desde la aldea (*kóme*) y diferentes asociaciones, como las muy discutidas βεννος y δοῦμος, hasta ciudades como Hierápolis y mitos de fundación.[3] Entre muchos otros temas, también se menciona la

1. Además, se advierten pocas y son insignificantes: p. ej., "Cf. p. 00 n. 00" en p. 70, n. 15; "(Upper TembrisvaIley)" en p. 103, n. 26. Sí que resulta más llamativo que el texto no esté justificado cuando se crean listas numeradas (p. ej., pp. 135-140).

2. Como parte del prefacio (IX), cabe mencionar el reconocimiento por parte del autor a otros trabajos recientes, entre otros, la monografía ("*eagerly awaited*") de Stephen Mitchell (2023) sobre la aparición del cristianismo en Frigia.

3. Cf. también "*Appendix A. Myths and Traditions of City Origins*", pp. 203-214.

presencia de comunidades judías o la de los misteriosos *Xénoi Tekmoreioi*. Un debate importante para el análisis es que la sola evidencia de las monedas es problemática. Algunos investigadores suponen que cualquier dios representado en la moneda de una ciudad recibía un culto público en esa ciudad, pero es preferible adoptar una visión más cauta siguiendo tres criterios: dioses que dominan las acuñaciones de una ciudad; dioses que representan a la ciudad en monedas de *homónoia*; dioses con rasgos iconográficos o epítetos distintivos, y, por tanto, probablemente específicos del lugar (p. 15). Por último, la cuestión de la interacción entre el ámbito urbano y el rural, que no eran mundos completamente aparte.

En el segundo capítulo ("*Priesthoods, Finance, Authority*", pp. 27-33), Parker examina la organización de los sacerdocios y otras funciones religiosas en la Frigia romana, los mecanismos de financiación de los cultos y la distribución del poder dentro de las estructuras religiosas.

A continuación, en los capítulos tres y cuatro ("*Phrygian Polytheism, I. The Gods*", pp. 34-65, y "*Phrygian Polytheism, II. Differentiated Powers*?", pp. 66-78), Parker analiza la identidad de los dioses venerados, sus funciones y la manera en que se estructuraba el panteón frigio. La cuestión es compleja porque en Frigia no parece haber un modelo de especialización como en el panteón griego, y la superposición de divinidades importadas sobre cultos locales seguro complicó aún más la situación. Por lo demás, la plétora de material reunido para el estudio es impresionante, especialmente en el caso de Zeus, la divinidad más atestiguada en la región (el epíteto más común es *Brontôn*, pero hay muchos otros tipos, algunos sin interpretación, p. 39) y con aparente poder ilimitado, incluyendo una función como sanador, tal y como evidencia la iconografía de algunos monumentos votivos. Otros dioses omnipresentes y "*multi-epitheted*" son Men, una divinidad lunar, y la Madre (de los dioses), y luego está Apolo, venerado como *Archegétes* en Hierápolis, pero también como *Kários*. Respecto a los oráculos, "*there is little trace of the god exercising his familiar prophetic role within Phrygia itself*" (p. 49). El desfile de dioses continúa durante varias páginas, con casos de estudio para (casi) todos los gustos. Entre los más pintorescos, Hécate, a menudo con el epíteto *Sóteira* (textos del valle del Tembris registran la "consagración" de personas (muertas) que han sido honradas por la diosa);[4] *Hósios* (*kaì*) *Díkaios*, figura proteica para la que resulta difícil identificar un nicho sociológico o funcional propio y distintivo, pero predominantemente rural; o (*Theòs*) *Hýpsistos*, que podría tratarse de una forma anónima de referencia a una variedad de dioses superiores y no de una divinidad específica.

4. Cf. también "*Appendix B. 'Honoured by / Consecrated to Hekate' and Related Texts*", pp. 215-219.

También hay algunas ausencias notables en Frigia (p. ej., Ares), o poca influencia de dioses externos no griegos (p. ej., persas, romanos o egipcios). Entre otras certezas, cabe destacar la ausencia de un patrón de género (femenino) en la veneración de las deidades en Frigia. Los ritos de la Madre y los *gálloi* constituyen un enigma particular.

Los siguientes capítulos versan sobre distintos fenómenos religiosos atestiguados en la región. En el quinto ("*Heavenly and Imperial Gods*", pp. 79-82), el más breve de todos, el tema es el impacto del culto imperial romano, prominente dentro del registro epigráfico de las ciudades, pero prácticamente ausente fuera de ellas. En el sexto ("*Consecrations and Confessions at the Sanctuary of Apollo Lairbenos*", pp. 83-95), el objeto de estudio son dos categorías de documentos epigráficos en dicho santuario: las *katagraphaí*, inscripciones que registran la consagración de esclavos y familiares al dios y su conversión en *hieroí*, y las denominadas inscripciones confesionales, que son textos en que los devotos admiten haber sido castigados por la divinidad a causa de una transgresión ritual y expresan su arrepentimiento. En el séptimo ("*Phrygian Gods and Death*", pp. 96-117), el autor indaga posibles actitudes religiosas frigias hacia la muerte y el más allá mediante tres tipos principales de evidencia: iconografía de los monumentos (p. ej., "*graves with a door facade*"); inscripciones funerarias en prosa, especialmente aquellas que combinan la conmemoración de un difunto con una dedicatoria votiva, que suele ser para Zeus *Brontôn*; y epitafios en verso, que incluyen tópicos habituales en el mundo grecorromano. El cierre del capítulo es que nuestra comprensión del más allá pagano frigio sigue siendo imprecisa porque los testimonios dicen más sobre la manera en que los frigios honraban a sus muertos que sobre sus creencias de ultratumba.

El hilo conductor del capítulo ocho ("*Christianity and Paganism in Phrygia*", pp. 118-162) es saber por qué tuvo tanto éxito la nueva religión entre los habitantes de Frigia. El autor comienza ofreciendo un panorama de la expansión del cristianismo en la región, empezando por el apóstol Pablo, y aborda varios temas a lo largo de las páginas, entre los que destaca el tratamiento de la llamada "fórmula eumenea" para identificar tumbas cristianas en el s. III d.C.,[5] o los epitafios con la fórmula "cristianos para cristianos". La efervescencia de la época también queda patente con el surgimiento del montanismo, un nuevo movimiento ascético dentro

5. Dicha fórmula, llamada así porque los primeros casos observados se concentraron en torno a la ciudad de Eumenea (al igual que muchos posteriormente), en su forma más simple y común dice: "(si alguien viola esta tumba), ἔσται αὐτῷ πρὸς τὸν θεόν" (p. 124). Para otra fórmula hallada en la región de Cotieo, de uso cristiano o indeterminado, cf. "*Appendix C.* τὸν θεόν σοι, μὴ ἀδικήσῃς", pp. 220-222.

del cristianismo,[6] o en el monumento funerario de Epitincano (313/314 d.C.), testimonio notable de paganismo tardío.[7] No obstante, el punto clave dentro del capítulo es el análisis de las condiciones previas o predisposiciones que pueden haber favorecido la asimilación del cristianismo ("*Becoming Christian*", pp. 134-145), exponiendo para ello una serie de factores, con sus correspondientes argumentos, objeciones y matices. Por reseñar sólo algunos, uno de los más determinantes es la presencia de comunidades judías bien establecidas, otro incierto tiene que ver con la influencia de los cultos a *Hósios* (*kaì*) *Díkaios* y (*Theòs*) *Hýpsistos*, y Parker también destaca como factor específicamente frigio el marcado carácter comunitario de la vida en las aldeas. Finalmente, el apartado "*Old Needs and a New Faith*" (pp. 152-162) trata sobre la adaptación de las necesidades tradicionales de los frigios a las transformaciones introducidas por el cristianismo, abarcando desde prácticas concretas, como, por ejemplo, el culto a los mártires, hasta cambios en los valores profesados, entre ellos la castidad, la preocupación por los pobres y la noción de "fraternidad" en términos de credo (p. 160).

El capítulo nueve ("*Retrospect*", pp. 163-171), que contiene una revisión histórico-religiosa de la situación en Frigia desde el segundo milenio a.C., es mucho más breve, principalmente porque la información de que disponemos es escasa en comparación ("*On a gloomy view one might designate the period from the fall of the Hittite Empire to 100 CE the Dark Age of Phrygian religious history*", p. 171). No obstante, el autor consigue aportar indicios reveladores sobre diversas influencias e interacciones culturales, especialmente a partir de las conquistas de Alejandro Magno, cuando la región quedó primero bajo dominio seléucida y posteriormente atálida, y se produjo el asentamiento de comunidades grecoparlantes en colonias, con todo lo que eso supuso para la introducción y expansión de la civilización helena.

Para acabar, en el penúltimo capítulo ("*The Masked Ball.* Interpretatio *and Its Effects*", pp. 172-194), Parker presenta un nuevo desfile de divinidades, pero esta vez englobando casos de otras regiones de Anatolia y examinando la relación con sus equivalentes en Grecia, todo ello con el fin de observar los problemas metodológicos derivados de la dicotomía de análisis tradicional entre lo griego y lo indígena.[8] Es posible que no todos los investigadores subscriban la afirmación de que "*the best*

6. Cf. también "*Appendix D. Paganism and Montanism*", pp. 223-226.
7. Cf. también "*Appendix E. The Prose Inscription for Epitynchanos and Family*", pp. 227-232.
8. Para un análisis basado en la numismática, cf. "*Appendix F. Iconography and 'Recovering the Indigenous'*", pp. 233-240.

*we can do is simply to describe the gods as we find them in a given place and time*" (p. 178),[9] pero la lectura de los argumentos que la sustentan es igualmente recomendable porque fomenta una reflexión crítica y necesaria sobre ideas comúnmente aceptadas, y no sólo en el ámbito específico de los estudios anatolios. La última parte del libro es un epílogo ("*Envoi*", pp. 195-201) con consideraciones finales.

En términos generales, el principal mérito del trabajo de Parker reside en su capacidad para proporcionar una visión integral y estructurada de la situación religiosa en la Frigia romana, facilitando al lector la comprensión de un análisis que puede resultar complejo y denso por momentos. El uso riguroso de las fuentes, con especial atención al hábito epigráfico, es una de las fortalezas de su enfoque. También resulta encomiable la abundancia de datos y la diversidad temática, una constante a lo largo de la obra que hace que todo esfuerzo por señalar omisiones de gran calado sea en vano. El propio autor sugiere algunas líneas de investigación pendientes, como la influencia del cristianismo en la onomástica (p. 129), y otras "*forthcoming*" (p. ej., Parker, "*Individuals Facing Death. The Evidence of Verse Epitaphs*", p. 117, n. 87). Y lo mismo podría decirse de la bibliografía, que resulta más que adecuada para el objetivo planteado.[10]

## Bibliografía

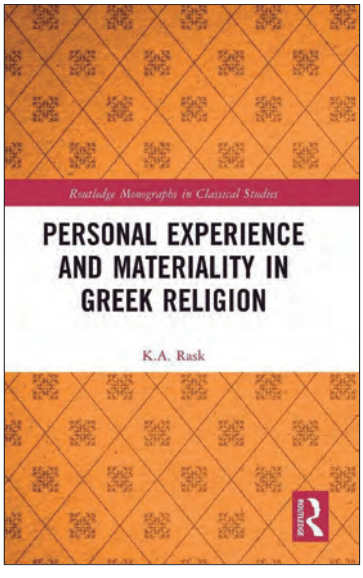
Breytenbach, Cilliers & Zimmermann, Christiane (2017). *Early Christianity in Lycaonia and Adjacent Areas.* Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004352520.

Mitchell, Stephen (2023). *The Christians of Phrygia from Rome to the Turkish Conquest.* Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004546387.

9. "*The best than can be done with such a hybrid religion – what has been done in the best studies – is to describe in detail the data as one finds them*" (p. 193).

10. No obstante, nótese de paso el estudio de Breytenbach & Zimmermann, 2017 para Licaonia y áreas adyacentes.

# PERSONAL EXPERIENCE AND MATERIALITY IN ANCIENT GREEK RELIGION




RASK, KATIE A. (2023). *Personal Experience and Materiality in Ancient Greek Religion.* Abingdon & New York: Routledge. 226 pp., 96.00 £ [ISBN 978-1-032-35748-5]

LIDIA GONZÁLEZ ESTRADA
Universidad de Zaragoza
gonzalezelidia@unizar.es – https://orcid.org/0000-0003-1792-5328

En las últimas décadas, el estudio de los sistemas religiosos de la antigüedad ha experimentado un rápido y diverso auge de tendencias o *turns*, como el espacial, material, sensitivo, relacional, poscolonial, posthumanista o cognitivo, entre muchos otros. Esta intensa y multivocal producción refleja, no obstante, una sana inquietud entre los especialistas sobre aspectos epistemológicos, conceptuales y metodológicos que permitan abrir vías alternativas para responder a nuevos interrogantes y reexaminar las respuestas dadas a aquellos planteados previamente. En definitiva, un diálogo entre pasado y presente que constituye la base de una disciplina que no puede ni debe permanecer ajena a las inquietudes de su propio tiempo.

El volumen *Personal Experience and Materiality in Ancient Greek Religion* se inscribe en esta tendencia, adoptando una aproximación a la religión griega del arcaísmo y el clasicismo desde una perspectiva fenomenológica. Este enfoque pone el énfasis en la materialidad, el cuerpo como árbitro de la percepción, la experiencia del mundo en primera persona y la centralidad de las biografías personales y las emociones (p. 11). Un ambicioso objetivo que el libro desarrolla con un resultado desigual a lo largo de los seis capítulos que componen la obra.

El primero de ellos se destina a definir el marco teórico adoptado por la autora, así como el enfoque, la estructura y los objetivos de la obra, que comienza planteando las siguientes preguntas: "*Can we reconstruct the religious lives of worshippers* (…) *and the embodied experience of individuals* (…)? *Can we get at the*[*ir*] *inner emotions* (…)?" (p. 1). En su aproximación, la autora reconoce la influencia de la obra de Robert Orsi y su concepto de *devotionalism* y de los trabajos de fenomenólogos como Calvin Schrag, fundamentales en la definición de dos conceptos clave: *lived experience* y *lived religion*.[1] De este modo, el interés de la autora se centra en desentrañar cómo el individuo interactúa con las divinidades y lo sobrenatural, no solo en los momentos religiosos más significativos, sino en la vida cotidiana, rechazando el dualismo cartesiano; es decir, subrayando cómo estas interacciones solo pueden ser *vividas* a través del cuerpo y destacando la importancia de la dimensión sensorial y material. El volumen pone especial énfasis en esta última, con el convencimiento de que los innumerables materiales y elementos con los que las personas se encuentran, que crean y en los que piensan, moldean activamente la experiencia religiosa y encarnan o dan corporeidad a las fuerzas sobrenaturales y poderes divinos con los que se relacionan (p. 11). En este marco, la autora destaca la relevancia para los resultados expuestos en su trabajo del análisis de la iconografía y la "cultura visual". Finalmente, aboga por la incorporación del método comparativo debido a su potencial para inspirar formas estimulantes e innovadoras de (re)pensar la religión griega (p. 14).

El segundo capítulo ("*From the Hands of Votaries. Self-made Offerings and Personal Devotion*") examina los esfuerzos de los individuos por confeccionar sus propias ofrendas antes de presentarlas a las divinidades, así como las experiencias físicas implicadas en este proceso artesanal y creativo. Estas se consideran, además, artefactos "devocionales" a través de los cuales los individuos construyen y refuerzan

1. La autora también reconoce, no sin matices, la importancia para su enfoque del extraordinariamente influyente proyecto "Lived Ancient Religion. Questioning 'Cults' and 'Polis Religion'" (LAR), desarrollado en el Max-Weber-Kolleg de la Universidad de Erfurt (Alemania).

una relación emocionalmente significativa con lo divino. La autora concibe la elaboración de estos objetos como un acto en el que el tiempo, la destreza y el compromiso personal se convierten en una forma de homenaje y vínculo con la divinidad. Además, a diferencia de las interpretaciones que se centran únicamente en el resultado final y en su deposición en un espacio sobresignificado en el marco de un contexto ritual, enfatiza la importancia del proceso de creación en sí mismo. Destaca la interacción física con los materiales y la experiencia sensorial prolongada, lo que permite a los devotos experimentar la relación con lo sagrado en el tiempo y el espacio de lo cotidiano. Para analizar las implicaciones de este proceso y la capacidad de innovación de los individuos, el capítulo incorpora una perspectiva comparativa con prácticas contemporáneas en Sudamérica y América Central, destacando el depósito de objetos votivos "de petición" en el templo del Santo Cristo de Chalma, en México.

En el tercer apartado de la obra ("*'We Placed Our Offerings Side by Side with His'. Personal History, Childhood, and Religious Materiality*"), la autora propone entender las prácticas religiosas a lo largo de la vida como un continuo, en lugar de parcelarla o fragmentarla en etapas clave marcadas por distintos "ritos de paso". Desde esta perspectiva, otorga un papel central a los rituales familiares no solo como experiencias formativas en la infancia, sino como hitos que dejan una huella perdurable en la memoria individual. En este proceso, los objetos religiosos no son meros instrumentos, sino elementos que establecen una conexión emocional y configuran una noción de lo apropiado en el ámbito ritual. Su continuidad en formas y tipologías refuerza su función como vínculos tangibles entre el pasado y el presente, de forma que colaboran en la construcción de una idea de la tradición profundamente entrelazada con la biografía del individuo.

Los dos capítulos siguientes ("*Experiencing Supernatural Presence. From Bodily Blessings to Ghostly Visitors*" y "*Media of Presence. Keeping Gods and Humans Close*") están interrelacionados y significativamente influidos por la obra de Orsi *History of Presence* (2016), de la que toma prestados varios conceptos clave. En el cuarto capítulo, la autora examina cómo los dioses y otras potencias sobrenaturales eran percibidos como fuerzas activas y constantes en el mundo, cuya influencia se manifestaba de diversas formas en la vida cotidiana de los individuos. Desde esta perspectiva, sostiene que la presencia divina no era solo un concepto abstracto, sino una realidad palpable que se experimentaba tanto en el cuerpo de los individuos como a través de los objetos y espacios sagrados con los que interactuaban. Las deidades y démones se dejaban sentir en sus éxitos, capacidades, bendiciones, sueños o en la

sanación de sus cuerpos – un ejemplo claro es la *incubatio* –, pero también se manifestaban en aspectos negativos como la locura, los infortunios o la enfermedad.

En el quinto capítulo, la reflexión sobre el concepto de presencia se traslada del énfasis en la experiencia corporal al ámbito material y examina los objetos y sustancias que actuaban como medios de presencia divina y humana tanto por su propia materialidad, como a través de diferentes estrategias iconográficas o narrativas. Un anillo utilizado como sello y que contiene la imagen de una deidad específica puede servir como un elemento físico que evoca a dicho ente divino y permite mantener su presencia e influencia en la vida de su portador. De igual manera, cuando se dedica como exvoto en un santuario, el objeto puede ser concebido como una extensión de la esencia del individuo que lo poseía. Así, a través de estos "medios de presencia", el contacto entre deidades y mortales se perpetúa en el tiempo, con los efectos positivos que esta unión prolongada puede generar.

El capítulo seis ("*Bringing It All Together. Religion and the Seafaring Life*") se centra en el santuario de Gravisca y otros situados en centros portuarios como Náucratis, con el objetivo de reconstruir la experiencia religiosa de las personas que encontraban en el mar su medio de vida. El objetivo es presentar un caso de estudio que ofrezca la posibilidad de aplicar los aspectos elaborados en el resto de los capítulos de la obra y demostrar la utilidad de dicha aproximación. Finalmente, el epílogo condensa las principales conclusiones del trabajo y ofrece una reflexión sobre las posibles vías de avance en el estudio de la religión griega a través de las perspectivas planteadas por la autora.

A pesar del esfuerzo por explorar de manera exhaustiva en una monografía aspectos vinculados a la *lived religion*, la materialidad y la experiencia personal en el mundo griego, perspectivas que hasta el momento han recibido menos atención y profundidad que en el caso de la religión romana, la obra presenta algunas áreas de mejora.[2] En primer lugar, se echa de menos un apartado inicial en el que la autora no solo exponga su enfoque teórico, sino también las dudas, debates o retos a los que se ha enfrentado durante el desarrollo de su investigación, los problemas que plantean las fuentes y las herramientas metodológicas que adopta para abordarlos. Como ella misma señala, citando a Melville, la fenomenología – uno de sus principales enfoques

2. Aunque es posible mencionar algunos trabajos en línea con estas inquietudes, como los de Kindt, 2012 y 2015. No obstante, en el marco de la religión romana, podemos destacar no solo algunas de las publicaciones más importantes del proyecto LAR, sino la obra de autoras como Graham, 2020 y 2021, quien lleva tiempo incorporando los enfoques del nuevo materialismo y las teorías posthumanistas a la religión romana o la reciente publicación de Graham & Misic, 2024.

– es "*less a method than a commitment to the careful description of things*" (p. 8).[3] Por tanto, aunque las aproximaciones propuestas por la autora resultan interesantes y atractivas, habría sido enriquecedor dedicar más espacio a reflexionar sobre los desafíos derivados de su aplicación al estudio de los politeísmos de la antigüedad. En definitiva, habría sido útil abordar cómo se puede resolver la problemática que Jennifer Larson expone en su aproximación a la religión griega desde la *Cognitive Science of Religion* (CSR): "*even when we can draw firm conclusions about what the worshipers* did*, what they were* thinking *is a different matter*".[4] En términos similares a los planteados por la autora, la reconstrucción de las vidas religiosas, las experiencias y los sentimientos de los devotos y devotas enfrenta ciertos retos y, en algunos casos, obstáculos insalvables cuya discusión habría complementado y enriquecido el enfoque general del volumen.

Otra cuestión importante es el peligro de omitir la dimensión social en los análisis centrados en la experiencia individual. Aunque la autora subraya la relevancia del entorno familiar en la conformación de ideas y prácticas religiosas en la infancia, en algunos casos se diluye el papel de los otros en la experiencia personal. Por ejemplo, en el capítulo dos, se menciona en varias ocasiones el trabajo o la elaboración conjunta de ofrendas para las deidades, pero la reflexión sobre la importancia de este esfuerzo colectivo es limitada, a excepción de la posible influencia de las historias narradas durante el proceso de hilado sobre la iconografía y los motivos seleccionados. De esta manera, se corre el riesgo de ofrecer una reconstrucción de la experiencia religiosa determinada exclusivamente por la agencia de los objetos y las entidades divinas, sin considerar la de aquellos con quienes se comparten actividades, ideas, normas, espacios y cultura material tanto en el marco de ritos y festividades como en la vida diaria. La Historia social, de hecho, puede proporcionar interesantes vías para profundizar en el análisis de la experiencia religiosa. Entre ellas, la importancia de abandonar el sujeto universal como protagonista e incorporar conceptos como la interseccionalidad; es decir, explorar cómo las diferencias socioeconómicas, de género, edad o de condición jurídica, entre otras, condicionan la experiencia encarnada y situada.

En cuanto a las respuestas emocionales ante la cultura material y religiosa, habría sido interesante profundizar más en el contexto del objeto. ¿Es posible que todos los materiales (exvotos, relieves, ornamentos arquitectónicos, entre otros) tengan la capacidad de provocar "*extremely personal and emotional reactions in devotees*" (p. 73)? Con ello no se busca reproducir discursos que, según la autora, se alinean

3. Melville, 1998, p. 146.
4. Larson, 2016, p. 42.

con lo que denomina "*Kantian desinterestedness*" (p. 81, n. 97), sino reflexionar más a fondo sobre las diversas formas en las que los individuos procesan la información procedente de los estímulos visuales. De lo contrario, existe el riesgo de reconstruir experiencias basadas en una constante sobreestimulación y resonancia emocional.[5]

Por otro lado, el último capítulo del libro, destinado a demostrar la utilidad de los planteamientos y conclusiones de los apartados previos, presenta ciertas limitaciones. La información que proporcionan las fuentes disponibles es, en algunos casos, escasa o poco concluyente. Por ejemplo, la posibilidad de vincular dos objetos votivos dedicados por el mismo hombre en Gravisca y Náucratis se basa únicamente en la coincidencia de un nombre, a pesar de que la diferencia temporal entre ambas no es nada desdeñable en el cómputo de la vida de un individuo. El testimonio de Gravisca se data entre el 550-530 a.E. y el de Náucratis en el 570-560 a.E. Lamentablemente, como la propia autora señala, muchos detalles sobre la percepción en primera persona de estas experiencias se han perdido (p. 163), lo que hace que la reconstrucción basada en los datos disponibles para este colectivo resulte, en algunos casos, poco segura.

Con todo, muchas de las perspectivas y planteamientos del trabajo resultan de gran interés y pueden abrir nuevas vías de reflexión. En particular, destaca la incorporación de fuentes y materiales procedentes del ámbito de los estudios religiosos que tradicionalmente se han englobado bajo la categoría de "magia". En los últimos años, el debate sobre la artificialidad de la dicotomía magia-religión ha evolucionado hacia una revisión crítica de los argumentos que sostenían una visión negativa o "inmoral" de la primera en contraposición a la segunda. De hecho, muchos investigadores han planteado que la magia puede considerarse un subsistema dentro de la religión, al igual que la oración o el sacrificio.[6] El trabajo previo de especialistas en este ámbito tiene el potencial de replantear y enriquecer nuestra comprensión de la relación con lo sobrenatural. La obra se nutre en particular del carácter innovador de los métodos y enfoques desarrollados en estos estudios, como el análisis de las estrategias del lenguaje o de la creación y manipulación de imágenes y objetos, y los aplica en el quinto capítulo al examen de lo que denomina "medios de presencia", uno de los apartados más meritorios.[7]

5. Sobre este punto podría resultar enriquecedores estudios sobre los procesos cognitivos y trabajos que discuten aspectos como la conciencia fenoménica, la atención o la accesibilidad como el de Block, 2002 o visiones críticas como la de Rieger, 2020.
6. Alvar Nuño, 2017, p. 40; Marco Simón, 2019.
7. Por ejemplo, los trabajos de Dasen, 2015 y 2018; Faraone, 2011 y 2018; o Frankfurter, 2017 y 2019, entre otros citados por la autora.

También resulta relevante analizar los fenómenos religiosos como procesos en desarrollo, tanto en el caso de los exvotos como en las prácticas religiosas a lo largo de la vida.[8] Si bien existen dificultades metodológicas para acceder a la experiencia personal en ambos casos, esta perspectiva aporta un enfoque valioso para replantear ciertos aspectos de la interacción con lo sobrenatural. El espacio y el tiempo en los que se inscribe la vida cotidiana son aspectos clave para reflexionar sobre los momentos en los que la conexión con lo divino ocurre fuera del marco ritual, ofreciendo nuevas perspectivas y permitiendo cuestionar la pertinencia de conceptos como *domestic religion* (pp. 5 y 170).

El recurso a la comparación con otros sistemas religiosos, que resulta especialmente relevante en el segundo de los capítulos, cumple además con el objetivo expuesto por la autora en el apartado introductorio: proporcionar elementos que permitan (re)pensar las prácticas religiosas griegas que aborda, sin llevar esta comparativa demasiado lejos.

En conclusión, la obra presenta múltiples aspectos positivos, entre ellos una exposición clara, un texto bien estructurado y de lectura accesible, así como un aparato gráfico adecuado.[9] La bibliografía es pertinente, aunque se echa en falta la inclusión de algunas referencias clave en relación con las líneas de interés de la autora. Un ejemplo es la obra de Larson previamente citada (*Understanding Greek Religion. A Cognitive Approach*, 2016), el trabajo de Meredith McGuire (*Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, 2008), así como otros estudios centrados en la experiencia religiosa y la materialidad en contexto romano.[10] En definitiva, se trata de un aporte valioso dentro de las nuevas tendencias mencionadas al inicio de este texto, con el potencial de renovar y redefinir la investigación sobre los politeísmos de la antigüedad. Solo el tiempo dirá si su evolución y desarrollo metodológico permitirán responder a algunos de los interrogantes planteados o si, como señala Vinciane Pirenne-Delforge en su reseña del mismo volumen, estos están destinados a permanecer sin respuesta.[11]

8. Es decir, incidir en la perspectiva de la religión como un fenómeno "en proceso". Al respecto, Rüpke, 2011 o Gasparini *et al*., 2020.

9. Una errata en la p. 36 (OF por of) y un error de citación en la p. 20, n. 24 donde se referencia una obra colectiva mientras que en la bibliografía final (p. 178) aparece únicamente el apellido de la primera de las firmantes.

10. Junto a algunos de los ya citados en la n. 2, podemos añadir, Parker & McKie, 2018; Selsvold & Webb, 2020 o Versulys & Woolf, 2021.

11. Pirenne-Delforge, 2024.

## Bibliografía

Adams, Noel & Entwistle, Christ (eds.) (2011). *"Gems of heaven". Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity, AD 200-600*. London: British Museum Press.

Alvar Nuño, Antón (2017). *Cadenas invisibles. Los usos de la magia entre los esclavos en el Imperio romano*. Besançon: Presses Universitaires de Franche-Comté.

Block, Ned (2002). Concepts of Consciousness. En Chalmers, 2002, pp. 206-218.

Boschung, Dietrich & Bremmer, Jan N. (eds.) (2015). *The Materiality of Magic*. Paderborn: Wilhelm Fink.

Chalmers, David J. (ed.) (2002). *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*. Oxford: Oxford University Press.

Cheetham, Mark A., Holly, Michael A. & Moxey, Keith P.F. (eds.) (1998). *The Subjects of Art History. Historical Objects in Contemporary Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dasen, Véronique (2015). *Probaskania*. Amulets and Magic in Antiquity. En Boschung & Bremmer, 2015, pp. 177-203.

Dasen, Véronique (2018). Amulets, the Body and Personal Agency. En Parker & Stuart, 2018, pp. 127-135.

Faraone, Christopher (2011). Text, Image, and Medium. The Evolution of Greco-Roman Magical Gemstones. En Adams & Entwistle, 2011, pp. 50-61.

Faraone, Christopher (2018). *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Frankfurter, David (2017). Narratives that Do Things. En Johnston, 2017, pp. 95-106.

Frankfurter, David (ed.) (2019). *Guide to the Study of Ancient Magic*. Leiden: Brill.

Gasparini, Valentino, Patzelt, Maik, Raja, Rubina, Rieger, Anna-Katharina, Rüpke, Jörg & Urciuoli, Emiliano (eds.) (2020). *Lived Religion in the Ancient Mediterranean. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*. Berlin: De Gruyter. https://doi.org/10.1515/9783110557596.

Graham, Abigail, & Misic, Blanka (eds.) (2024). *Senses, Cognition, and Ritual Experience in the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press.

Graham, Emma-Jane (2020). Hand in Hand. Rethinking Anatomical Votives as Material Things. En Gasparini *et al.*, 2020, pp. 209-236.

Graham, Emma-Jane (2021). *Reassembling Religion in Roman Italy*. Abingdon: Routledge.

Johnston, Sarah Iles (ed.) (2017). *Religion. Narrating religion*. Farmington Hills, MI: Cengage.

Kindt, Julia (2012). *Rethinking Greek religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kindt, Julia (2015). Personal Religion. A Productive Category for the Study of Ancient Greek Religion? *Journal of Hellenic Studies*, 135, pp. 35-50. https://doi.org/10.1017/S0075426915000051.

Larson, Jennifer (2016). *Understanding Greek Religion. A Cognitive Approach*. Londres & New York: Routledge.

Marco Simón, Francisco (2019). *Los contextos de la magia en el Imperio romano: Incertidumbre, ansiedad y miedo*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.

McGuire, Meredith B. (2008). *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.

Melville, Stephen (1998). Phenomenology and the Limits of Hermeneutics. En Cheetham, Holly & Moxey, 1998, pp. 143-154.

Parker, Adam, & McKie, Stuart (eds.) (2018). *Material Approaches to Roman Magic. Occult Objects and Supernatural Substances*. Oxford: Oxbow Books.

Pirenne-Delforge, Vinciane (2024). Reseña de *Personal Experience and Material Devotion in Ancient Greek Religion*. *Bryn Mawr Classical Review*. https://bmcr.brynmawr.edu/2024/2024.12.31/.

Rieger, Anna-Katharina (2020). The Spectrum of Religiousness, or What Makes an Object Religious. Habits, Patterned Evidence and Religious Meanings of Image-Objects in Pompeii. *ARYS*, 18, pp. 51-94. https://doi.org/10.20318/arys.2020.5250.

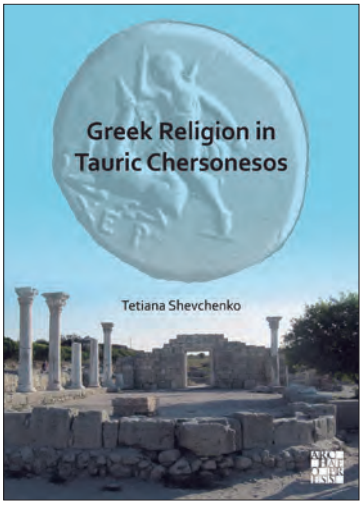
Rüpke, Jörg (2011). Lived Ancient Religion. Questioning "Cults" and "Polis Religion". *Mythos*, 5, pp. 191-203.

Rüpke, Jörg & Woolf, Greg (eds.) (2021). *Religion in the Roman Empire*. Stuttgart: Kohlhammer.

Selsvold, Irene & Webb, Lewis (eds.) (2020). *Beyond the Romans. Posthuman Perspectives in Roman Archaeology*. Oxford & Philadelphia: Oxbow Books.

Versluys, Miguel-John & Woolf, Greg (2021). Artefacts and Their Humans. Materialising the History of Religion in the Roman World. En Rüpke & Woolf, 2021, pp. 210-233.

# Greek Religion in Tauric Chersonesos




SHEVCHENKO, TETIANA (2023).
*Greek Religion in Tauric Chersonesos.*
Oxford: Archaeopress. 226 pp., 40.00 £
[ISBN 978-1-80327-562-8]

VASSILIS TSIOLIS
Universidad de Castilla La Mancha
tsiolis@uclm.es – https://orcid.org/0000-0003-3269-1005

Esta obra de Tetiana Shevchenko, investigadora senior del Instituto de Arqueología de la Academia Nacional de Ciencias de Ucrania, brinda la posibilidad al lector occidental de adentrarse en la realidad histórico-religiosa de la *apoikía* dórica de Quersoneso Táurica, en el sur de la península de Crimea. Aparecido en pleno enfrentamiento bélico entre Rusia y Ucrania, tras la ocupación rusa de Crimea, el libro es fruto de las investigaciones de la autora, que cuenta con varios artículos sobre religión antigua de la región y que en el año 2011 ya publicó

una monografía en ucranio sobre el mismo tema.[1] El estudio de los cultos documentados en Quersoneso Táurica, basado en las fuentes literarias, epigráficas y arqueológicas disponibles, ofrece una panorámica de la vida religiosa de esta ciudad en las distintas etapas de su desarrollo.

Tras un apartado introductorio, el libro se estructura en un capítulo que versa sobre la historia, las fuentes y la metodología de la investigación (Capítulo 1: "*History of Study, Sources and Methods*"); de cinco capítulos dedicados a los distintos cultos, agrupados por categorías (Capítulo 2: "*The Supreme Gods*"; Capítulo 3: "*The Pantheon of Chersonesos*"; Capítulo 4: "*Family Cults*"; Capítulo 5: "*Mystery Cults*"; y Capítulo 6: "*Burial Cults*"), un apartado de conclusiones, un listado de bibliografía, separando las referencias en alfabeto latino de las referencias en cirílico, y un apartado de abreviaturas.

En la "*Introducción*", la investigadora advierte de las numerosas incógnitas que todavía persisten, tanto sobre los que considera cultos oficiales de la *polis* (*polis cults*), como sobre aquellos practicados en ámbito familiar o asociativo, lo que, en su opinión, obliga a abordar la problemática desde el análisis de las características típicas y peculiares de las creencias religiosas de la población "dentro de la dinámica de su desarrollo como parte del mundo griego". Esta consideración de la autora, que aboga sobre la necesaria orientación "helenocéntrica" de los estudios, emerge como reacción crítica a la tendencia imperante en la historiografía soviética anterior, que explicaba las peculiaridades religiosas coloniales como resultado de influencias indígenas. Shevchenko, en cambio, aclara que su estudio pretende abordar integralmente la religión de Quersoneso en el marco del desarrollo de la religión griega, tanto en relación con la ideología de la *polis*, como con las creencias de los habitantes, y no solamente analizando los cultos de dioses individuales, como se ha venido haciendo tradicionalmente. Considera que, al resaltar la importancia de la dimensión social de la problemática, se puede entender las características de los seguidores de cada culto, las razones del carácter conservador de los cultos familiares o las peculiaridades de los cultos mistéricos.

En el primer capítulo, la autora recorre críticamente la historia de la investigación de la religión de Quersoneso Táurica, distinguiendo tres etapas: en la primera, entre finales del siglo XIX y principios del XX, los estudios se centraron en análisis mitológicos; durante las décadas de los cuarenta a setenta, la tendencia predominante fue la de examinar el hecho religioso colonial a través de las relaciones de la colonia con las culturas indígenas, otorgando un papel fundamental

1. Shevchenko, 2011. Resumen en inglés: https://www.academia.edu/11423309.

a supuestas influencias nativas en la vida religiosa de la *apoikía* griega. En este contexto, Shevchenko advierte que las teorías sobre la naturaleza y adscripción étnico-cultural presuntamente indígena de *Parthenos*, principal divinidad de Quersoneso Táurica, así como su pretendida relación con Ártemis *Tauropolos*, descansaban, en realidad, sobre la base político-ideológica de la investigación soviética, que hacía prevalecer las tradiciones de los ancestros nativos del territorio de la URSS sobre todo lo foráneo. Este enfoque ha ido desbancándose en las últimas décadas, sustituyéndose por la visión opuesta, adoptada por la mayoría de los investigadores, ya que, en opinión de la autora (p. 13), "*it is hard to presume the possibility of influences from the side of the aliens, and 'wild', native population, and even more so in the religious sphere*". En su consideración, solamente los griegos de Quersoneso estarían capacitados para ejercer influencias sobre sus vecinos taurios y no viceversa, si bien los indígenas difícilmente serían permeables a cultos prestados, al carecer de suficiente grado de desarrollo para ello. Shevchenko deduce, así, que una aproximación etnográfica al estudio de la religión de Quersoneso no puede ser efectiva. En cambio, postula que toda aproximación al hecho religioso de la colonia ha de tener en cuenta tanto las peculiaridades de sus cultos cívicos (*polis cults*), como el carácter dórico de Quersoneso. La autora concede un papel significativo en la configuración de su paisaje cultual a los orígenes dorios de la colonia, al destacar la idea de que, tradicionalmente, los dorios eran menos propensos a modificar sus costumbres, en especial las religiosas. Cabe recordar que Quersoneso, surgida sobre un asentamiento jonio anterior abandonado, era fundación de Heraclea Póntica (con participación de un grupo de delios), fundada, a su vez, primero por la jonia Mileto y recolonizada posteriormente por la dórica Megara, con participación de beocios.[2] Shevchenko, excluyendo eventuales influencias indígenas, atribuye los cambios que experimentaron diacrónicamente los cultos de la colonia al efecto de procesos inspirados en las tendencias religiosas de los griegos en general. En el tercer período de la investigación, desde finales de los setenta hasta comienzos del nuevo milenio, se ha ido indagando la importancia helénica en la configuración de los principales cultos de Quersoneso, restando importancia al papel de la cultura indígena. Asimismo, se estudiaron algunas divinidades individuales y, en trabajos más recientes, también fueron tratados los cultos familiares y ciertos aspectos de los cultos mistéricos, prestando atención a los hallazgos de contextos funerarios. En las últimas dos décadas prevalece la

2. Mayer Burstein, 1978, pp. 13-18.

perspectiva religiosa en los estudios de los cultos de Quersoneso, que, alejándose de enfoques "étnicos", defiende la pervivencia de creencias arcaicas en la colonia y cierto tradicionalismo religioso, que no se encuentra en otros centros de Crimea.

A continuación, tras debatir la naturaleza e importancia de las diferentes fuentes documentales, la autora expone sus métodos de investigación, destacando la necesidad de distinguir entre cultos de la *polis* (*polis cults*) y cultos familiares (privados), así como la conveniencia de analizar el carácter de los rituales, sacerdocios u ofrendas votivas detectables, a través de las fuentes escritas y materiales.

El capítulo 2 recorre el grupo de las divinidades supremas de la colonia (*supreme gods*), siguiendo el orden cronológico en el análisis de las evidencias disponibles. Como no podía ser de otra manera, protagoniza esta presentación *Parthenos*, diosa principal de la ciudad, que contaba con un templo urbano de época helenística y fue venerada hasta el final de la Antigüedad. La autora analiza la problemática surgida en torno a esta figura divina discutiendo las principales opiniones e hipótesis sobre su carácter. Los testimonios más antiguos relativos a *Parthenos* (inscripciones dedicatorias y algunos fragmentos escultóricos, posiblemente de una estatua de la diosa) se remontan a principios del siglo IV a.C. En origen, *Parthenos* presentaba rasgos iconográficos similares a Ártemis, si bien aparece tocada con la corona cívica en monedas del siglo II a.C. y arrojando la lanza en época imperial romana. De rango similar es Heracles, el otro protagonista divino y protector de Quersoneso, que contaba con un templo en la ciudad, si bien, a lo largo del Helenismo, había ido asumiendo el papel de protector de la *chora*, para terminar convirtiéndose en un culto sobre todo familiar en el siglo II d.C. En línea con trabajos anteriores de otros investigadores, Schevchenko acepta, asimismo, la potenciación en época imperial del culto de una tal Chersonas (*sic*!), divinidad de carácter aún no del todo definido, cuyo nombre deriva evidentemente del nombre de la propia ciudad.

En el capítulo 3 se analizan los diferentes testimonios, casi siempre escasos, de una serie de cultos de menor trascendencia que los estudiados en el capítulo anterior, que formarían parte del *pantheon* oficial de la *polis*. La investigadora sugiere que los nombres teofóricos conocidos de algunos meses del calendario quersonesio podrían remitir a cultos correspondientes. A su vez, la documentada celebración de festivales en honor de Hermes y de Dioniso respectivamente atestigua la existencia de estos cultos y podría tener un reflejo en los nombres de los meses del calendario local. Sin embargo, aunque tal calendario deriva probablemente del de origen megarense, adoptado por Heraclea Póntica, la eventual denominación de otros meses, caso de los alusivos a Apolo, Ártemis/*Parthenos* o Leto, que aparecen en el calendario de la madre

patria de Quersoneso, no constituiría prueba suficiente sobre la existencia, también en la colonia, de fiestas en honor de estas divinidades bajo patrocinio de la *polis*.

Precisamente, del culto de Apolo se presume que habría llegado a Quersoneso desde su fundación, bien al estar vinculado a los delios que participaron en el proyecto colonial, bien por tutelar ese dios oracular los procesos de colonización. De hecho, el culto de Apolo *Pythio*s, una de las principales divinidades de Megara, madre patria de Heraclea Póntica, aparece trasplantado en varias colonias megarenses. La imagen o atributos de este dios aparecen en monedas quersonesias del siglo IV a.C., y en época helenística se documentan dedicatorias de ciudadanos de Quersoneso a Apolo en los santuarios de Delos y Delfos. Divinidades como Atenea, los Dioscuros, Helios o Zeus, en cambio, tan solo son conocidas a través de la iconografía monetal del siglo II a.C. en adelante. La existencia de espacios de culto constituye otra importante fuente para la aproximación al *pantheon* y los hábitos religiosos de la ciudad. Se ha supuesto la existencia de al menos dos *temene* en la colonia, si bien tan solo se conoce uno de ellos, de época helenística. Aquí quedan restos de un templo mayor, atribuido por algunos a Atenea, que la autora se inclina a atribuir a *Parthenos*; y de otro, más pequeño, probablemente dedicado a Atenea. Asimismo, algunos fragmentos de grandes estatuas (cabeza de Dioniso; cabeza femenina; otra cabeza de Dioniso o Hermes) fueron hallados en otros lugares de la ciudad. A Dioniso se atribuye también una imagen dimorfa, conocida a través de la iconografía monetal y vascular.

Se ha especulado con la posible existencia, aún no confirmada arqueológicamente, de otro santuario en las cercanías del teatro, de donde proceden varios grafiti e inscripciones de diferentes épocas, referidos a diversas divinidades (Afrodita, Ártemis, Deméter, Hera, Heracles, Zeus). En época romana se documentan epigráficamente sendos templos de Afrodita y Asclepio. El culto de la Madre de los Dioses, documentado epigráficamente ya desde los siglos IV-III a.C., está atestiguado también por varios fragmentos de estatuillas de mármol. La autora se inclina por considerar que este culto no se celebraba fuera del ámbito privado. En época altoimperial, se documenta cierta actividad de culto en el entorno del teatro, de donde procede un altar con figuras de Heracles y Hermes. Fragmentos de estatuas hallados en las inmediaciones de la denominada "Basílica 1935" (cristiana) podrían atestiguar la veneración pública en época imperial de Dioniso y Afrodita. Gran parte del material constructivo empleado en las basílicas cristianas de Quersoneso procede precisamente de antiguos santuarios de la *polis*. Por su parte, la guarnición romana habría realizado ofrendas a algunos cultos romanos. También aparecen en esta época algunos elementos cultuales de origen tracio, que, sin embargo, no parecen suponer cambios en la estructura

religiosa quersonesia. Asimismo, del período romano también se examina el culto imperial, del que la autora minimiza el impacto en Quersoneso.

El capítulo 4 versa sobre los cultos familiares, que se adscriben a la esfera privada, sin conexión con las divinidades oficiales de la *polis*. Para su estudio la investigadora se sirve de las evidencias materiales procedentes de contextos domésticos. Destacan varios altares, algunos de los cuales fueron hallados *in situ*, y estatuillas de terracota, halladas con frecuencia en el entorno de hogares o junto a paredes. Sobre las estatuillas de terracota de la Madre de los Dioses, que se encontraron en algunas tumbas, Shevchenko avanza la aguda, si bien especulativa, hipótesis de que estarían colgadas en los ropajes de difuntos afines a cultos reflejados a las figurillas en cuestión. La hipótesis se basa en un texto de Heródoto en el que se hace referencia a la celebración ritual ofrecida por Anacarsis a la diosa en el bosque de Hilea, en la que el príncipe-filósofo (escita, cabe señalar), sujetaba un tambor y tenía imágenes de la Madre de los Dioses colgados de su vestimenta.[3] Téngase en cuenta que también Polibio (XXI 6) alude a las figurillas colgadas en los ropajes de los *Galli*, sacerdotes frigios de Cibeles. Con todo, los datos aportados por las excavaciones y el estudio de este material no parecen suficientes para confirmar la hipótesis. Otra fuente de aproximación a la devoción familiar de divinidades como Deméter, Hera o Heracles podría ser, en opinión de la investigadora, la documentación epigráfica de nombres teofóricos, alusivos a estas divinidades, de personajes quersonesios. Por otra parte, algunos altares probablemente dedicados a divinidades ctonias, así como otros objetos de uso cultual (*thymiateria*, *arulae*, vasijas utilizadas en rituales) se encontraron en contextos domésticos, confirmando, junto con los procedentes de contextos funerarios, la riqueza y el gran arraigo de los cultos familiares en Quersoneso.

En el capítulo 5, Shevchenko se adentra en el examen diacrónico de los cultos de carácter mistérico, supuestos o seguros, documentados en Quersoneso. Tras unas consideraciones generales sobre este tipo de cultos y plantear las directrices y cuestiones metodológicas esenciales, analiza las fuentes disponibles, en especial el registro arqueológico, relacionadas con cada uno de ellos. La problemática de los misterios eleusinos, dionisíacos, metróacos, así como los relacionados con cultos orientales como los egipcios o Mitra, se proyectan a través de la perspectiva de la religión griega. La autora advierte de la dificultad que supone adscribir correc-

3. Hdt., IV 76, 4: ὁ Ἀνάχαρσις τὴν ὁρτὴν ἐπετέλεε πᾶσαν τῇ θεῷ, τύμπανον τε ἔχων καὶ ἐκδησάμενος ἀγάλματα.

tamente, al contexto de lo mistérico, a hallazgos arqueológicos, sobre todo funerarios, que remiten con cierta seguridad a prácticas de posibles tintes iniciáticos, en todo caso, religiosos. Este es, por ejemplo, el caso tratado en las pp. 149-154, donde se muestra escéptica en atribuir un significado "mistérico", propuesto por otros expertos, a la serie de coronas de oro halladas en contextos funerarios; o cuando sugiere identificar determinadas tumbas, de las que proceden figurillas de terracota posiblemente alusivas a divinidades de contexto religioso mistérico, como pertenecientes a *mystai* de algún culto de ese tipo (pp. 134-141); o, igualmente, cuando examina, llegando a sugerir interpretarlas en clave mistérica, algunas máscaras de terracota de Dioniso, Sileno y ménade (p. 143). Se discuten también las posibles modalidades de llegada de este tipo de cultos en Quersoneso, así como la problemática que plantean la documentación epigráfica y el registro arqueológico en relación, tanto con la eventual celebración, o no, de rituales mistéricos patrocinados por la *polis*, como con el carácter privado, en ocasiones restringido a un pequeño grupo de la elite social, de devoción personal o familiar hacia alguno de ellos. Con respecto al estudio de Sabazios, venerado en el contexto del culto dionisíaco y con el que se asocian algunos artefactos con forma de manos sujetando piñas, cabría haber incluido la fíbula con dedicatoria *Sabadio / votum*.[4] Con respecto a los cultos mistéricos "orientales", la evidencia disponible relacionada con el culto metróaco en época romana, los cultos egipcios y el culto a Mitra son igualmente analizados.

En el capítulo 6 se contemplan diacrónicamente las heterogéneas prácticas funerarias locales y su evolución. Las diferencias en los ritos funerarios se atribuyen tanto al surgimiento o pervivencia de diferentes ideas o creencias en relación con el más allá, o, en especial en época helenística tardía, a las disparidades sociales y la acción de algunas familias.

El libro de Shevchenko acerca al público occidental la abundante e importante información sobre el paisaje cultual de una destacada colonia del Mar Negro septentrional, lo que es de agradecer si consideramos que, tradicionalmente, la inmensa mayoría de las publicaciones se efectuaban en ruso o ucranio. Con respecto a su anterior libro sobre el mismo tema, en ucranio, no aporta novedades significativas, más allá de hacer accesible su contenido al lector occidental, y, en gran medida, se echa de menos una sustancial actualización bibliográfica. Llama la atención que, entre los más de trescientos títulos citados en el libro, tan

4. Kostromichyov, 2015.

solo cinco conciernen a publicaciones posteriores al 2011. Quedan por tanto sin considerar las aportaciones de obras recientes sobre la religión de Quersoneso Táurica u otros aspectos de interés sobre el tema. Algunos de estos trabajos son fácilmente accesibles por estar publicados en inglés y disponibles en la red. Es el caso, entre otros, de Kostromichyov, 2015 o de Porucznik, 2017 y 2021.

Puntualmente, ciertas consideraciones de la autora en relación con algún culto inducen a la confusión y merecerían una mayor justificación: este es, por ejemplo, el caso del teónimo, Chersonas (*sic*!), que Shevchenko atribuye a una figura femenina que, acompañada del atributo de una lira, aparece en series monetales de época imperial romana (pp. 58-59 y fig. 12a). La hipótesis se ha propuesto hace ya más de un siglo, inaugurando una larga tradición historiográfica, que, sin embargo, no goza de aceptación en la actualidad. Tal teónimo, en realidad, no ha sido transmitido por ninguna fuente, si bien la investigadora, al igual que otros investigadores en el pasado, reconocen en el teónimo femenino **Chersonas* la misma diosa o ninfa documentada epigráficamente en el decreto de Diófanto, de la última década del siglo II a.C. (*IosPE* I² 352, 52), en el que se menciona la divinidad femenina Chersonasos (en genitivo). Evidentemente, el genitivo Χερσονάσου no justifica un supuesto nominativo femenino *Χερσώνας o *Χερσόνας y, por tanto, la diosa del decreto helenístico solo pudo haberse llamado Χερσόνασος, al igual que la propia ciudad. Cabe señalar que, en los estudios numismáticos del pasado, con el mismo teónimo **Chersonas* se ha designado también una figura masculina, que aparece en varias series monetales altoimperiales, acompañada, a veces, de una serpiente,[5] aunque Shevchenko no trata esta cuestión. En la actualidad, la hipótesis del teónimo **Chersonas*, tanto aplicado a una divinidad femenina como masculina, no goza de aceptación, si bien todavía persiste en algunos trabajos.[6] La figura femenina con lira se suele identificar con la diosa o ninfa Chersonasos. En cambio, el busto masculino acompañado de la serpiente (al que Shevchenko no incluye entre las divinidades tratadas) se ha propuesto identificar con Doro (Δῶρος), que habría sido considerado el héroe fundador de Quersoneso en época romana.[7]

Un punto del estudio de Shevchenko que podría verse mejorado con la aportación de algún enfoque actualizado concierne a los párrafos introductorios de los

5. *E.g. RPC* I 1939; III 955A; iconografía de **Chersonas*: https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/search/browse?city_id=385&page=1.

6. *E.g.*, *Roman Provincial Coinage (RPC)*: https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coin/browse?city_id=385&page=1; cf. Porucznik, 2017.

7. Porucznik, 2017, con bibliografía.

diferentes capítulos o en las explicaciones que, en ocasiones, ofrece sobre el carácter de una u otra divinidad, sirviéndose de bibliografía a menudo obsoleta y obviando obras significativas. Así, por ejemplo, en relación con su tratamiento de la "religión" y "cultos" de la "*polis*" (*polis religion*), llama la atención la falta de mención de obras como Sourvinou-Inwood, 1988 y 1990; así como de aportaciones más recientes (*e.g.*, Kindt, 2009; Bonnet & Rüpke, 2009, Rüpke, 2011; Harrison, 2015; Parker, 2018, etc.). Igualmente, la problemática de los cultos familiares podría haberse beneficiado de la consulta de trabajos como Boedeker, 2008; Faraone, 2008; o Rüpke, 2020 (con referencias a trabajos anteriores), entre otros. Asimismo, el estudio de los cultos mistéricos "orientales" (Madre de los Dioses, Isis-Serapis, Mitra) ganaría con una contextualización más precisa, apoyada en la extensa bibliografía existente.

En otro orden de cosas, resulta demasiado rígida la postura de Shevchenko en su empeño de cancelar prácticamente toda eventual huella de indigenismo del carácter de los cultos de Quersoneso y sus repetidas referencias al "barbarismo" de taurios o escitas. También se muestra tajante en su crítica de la tradición historiográfica soviética, que, contrariamente a la línea helenocéntrica adoptada por la autora, primaba hasta la exageración el factor epicórico, impulsada por razones de ideología política. El libro emana, precisamente, un fuerte helenocentrismo, que se intenta justificar, bien minimizando la capacidad de los nativos de trasmitir alguno de sus rasgos religiosos a los colonos griegos, bien aferrándose a la idea de resistencia al cambio y el supuesto conservadurismo del carácter dorio de los habitantes de Quersoneso.[8]

Por lo que concierne a los aspectos formales del libro, se percibe cierta deficiencia en el manejo del griego, con numerosas incongruencias gramaticales (indicativamente: p. 12: ἐλαφοχτόνος (traducido "deer hunting") por ἐλαφοκτόνος ("la que abate ciervos", "cervicida"); p. 17: "xoanons" por *xoana*; p. 43: ἀρχηςθαί por ἄρχησθαι; p. 66: *temenoi* por *temene*; p. 86: "xenes" por *xenoi*; p. 129: μύστησ por μύστης; p. 132: *mantes* por *manteis*; etc.). Por otra parte, en ocasiones se adoptan transcripciones diferentes de un mismo teónimo: Asclepios-Asklepios-Asclepius; Serapis-Sarapis; etc.

Con todo, el libro de Tetiana Shevchenko tiene un valor incalculable: brinda la posibilidad al lector no familiarizado con las lenguas ucrania y rusa de contar con una competente panorámica del paisaje religioso de una ciudad colonial tan sorprendente como escasamente conocida fuera de los confines de Europa oriental. Hasta la fecha, las publicaciones en inglés sobre aspectos del área septentrional del Mar Negro han tratado, con contadas excepciones, cuestiones puntuales, han abor-

8. Cf. Braund, 2018.

dado determinados temas de forma sintética o técnica (*e.g.*, estudios numismáticos) o dieron a conocer los resultados de recientes campañas de excavación en la zona. La investigadora abarca de manera sistemática y con buen criterio la problemática de la religión quersonesia, basándose en numerosos trabajos publicados en lenguas inaccesibles en Occidente, de los que ha sabido transmitir al lector lo esencial de su contenido. Muchos estudiosos occidentales del mundo antiguo, historiadores de los movimientos coloniales, especialistas en religiones antiguas, arqueólogos, etc. encontrarán en este libro información y estímulos para el debate, que enriquecerán y ampliarán, sin duda, los horizontes de sus intereses científicos.

## BIBLIOGRAFÍA

Bodel, John P. & Olyan, Saul M. (eds.) (2008). *Household and Family Religion in Antiquity*. Malden & Oxford: Blackwell.

Boedeker, Deborah (2008). Family Matters. Domestic Religion in Classical Greece. En Bodel & Olyan, 2008, pp. 229-247.

Bonnet, Corinne & Rüpke, Jörg (eds.) (2009a). *Les religions orientales dans le monde grec et romain*. *Trivium*, 4. Open edition http://trivium.revues.org/3411.

Bonnet, Corinne & Rüpke, Jörg (2009b). Introduction. En Bonnet & Rüpke, 2009a, http://trivium.revues.org/3411.

Braund, David (2018). *Greek Religion and Cults in the Black Sea Region*. Cambridge: Cambridge University Press.

Faraone, Christopher A. (2008). Household Religion in Ancient Greece. En Bodel & Olyan, 2008, pp. 210-228.

Harrison, Thomas (2015). Review: Beyond the "Polis"? New Approaches to Greek Religion. *Journal of Hellenic Studies*, 135, pp. 165-180.

Kindt, Julia (2009). Polis Religion. A Critical Appreciation. *Kernos*, 22, pp. 9-34.

Kostromichyov, Daniel A. (2015). A Brooch from Tauric Chersonesos with a Dedication to Sabazius. En Tomas, 2015, pp. 391-403.

Mayer Burstein, Stanley (1978). *Outpost of Hellenism. The Emergence of Heraclea on the Black Sea*. Berkeley & Los Ángeles: University of California Press.

Murray, Oswyn & Price, Simon R.F. (eds.) (1990). *The Greek City. From Homer to Alexander*. Oxford: Clarendon Press.

Parker, Robert (2018). Religion in the Polis or Polis Religion? *Πρακτικά της Ακαδημίας Αθηνών*, 93, pp. 20-39.

Porucznik, Joanna (2017). The Cult of Chersonasos in Tauric Chersonesos. Numismatic and Epigraphic Evidence Revisited. *Ancient Civilizations from Scythia to Siberia*, 23.1, pp. 63-89.

Porucznik, Joanna (2021). *Cultural Identity within the Northern Black Sea Region in Antiquity. (De)Constructing Past Identities*. Colloquia Antiqua, 31. Lovaina: Peeters Publishers.

Rüpke, Jörg (2011). Lived Ancient Religion. Questioning "Cults" and "Polis Religion". *Mythos*, 5, pp. 191-203.

Rüpke, Jörg (2020). La religión "vivida" frente a la "religión cívica" en la Antigüedad. Un cambio de perspectiva. *Auster*, 25, e058. https://doi.org/10.24215/23468890e058.

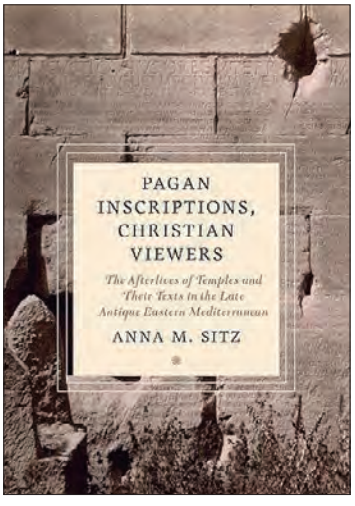
Shevchenko, Tetiana (2011). *Religijnij svitogljad naselennja antichnogo Khersonesa* (= *La perspectiva religiosa de la población del antiguo Quersoneso*). Kiev: Academia de Ciencias de Ucrania.

Sourvinou-Inwood, Christiane (1988). Further Aspects of Polis Religion. *AION(archeol)*, 10, pp. 259-274.

Sourvinou-Inwood, Christiane (1990). What Is Polis Religion? En Murray & Price, 1990, pp. 295-322.

Tomas, Agnieszka (ed.) (2015). *Ad Fines Imperii Romani. Studia Thaddaeo Sarnowski Septuagenario Ab Amicis, Collegis Disciplisque Dedicata*. Varsovia: Instytut Archeologii UW.

# PAGAN INSCRIPTIONS, CHRISTIAN VIEWERS




SITZ, ANNA M. (2023). *Pagan Inscriptions, Christian Viewers. The Afterlives of Temples and Their Texts in the Late Antique Eastern Mediterranean. Cultures of Reading in the Ancient Mediterranean*. Oxford & New York: Oxford University Press. XXV, 321 pp., 71.00 £ [ISBN 978-0-19-766643-2]

JITSE H.F. DIJKSTRA
University of Ottawa
jdijkstr@uottawa.ca – https://orcid.org/0000-0001-5703-9262

In the last couple of decades, much has been written on the fate of temples and statues in Late Antiquity. Scholars have now decidedly moved away from the traditional paradigm, based on (mostly) Christian literary sources, of widespread violence against them in this period and tend to emphasize more the pragmatism involved, opening up a scala of responses to them, from continued use to reuse (in many different forms) to destruction.[1] The present book, going back on a disser-

1. *E.g.*, Hahn, Emmel & Gotter, 2008; Lavan & Mulryan, 2011; Myrup Kristensen, 2013. See now also Dijkstra, 2021, with pp. 14-19 on temples.

https://doi.org/10.20318/arys.2025.9267 - *ARYS,* 23, 2025 [646-650] ISSN 1575-166x

tation defended at the University of Pennsylvania in 2017, continues this line of research but breaches a new topic, as it for the first time systematically studies how the inscriptions dating back to pre-Christian times that were still frequently found in and around temples were viewed in Late Antiquity.[2]

In the Introduction, Anna M. Sitz starts with two inscriptions from Megara (*IG* VII 53 and 52), the first a copy made in the 4th-5th century CE of an epigram ascribed to Simonides for the city's fallen in the Persian War, the second a 5th-century CE copy of a memorial for Orsippus, the local Olympic winner. Thus, she demonstrates that people did engage with older inscriptions in Late Antiquity and, as she maintains throughout the book, they did so in manifold ways. She divides these modalities of response in three categories, preservation, reuse and obliteration, which are treated in Chapters 3-5, while Chapter 2 surveys the engagement with earlier inscriptions in Late Antique literature. The study inserts itself squarely in the "material turn" in epigraphy, treating inscriptions as material objects, taking into account their immediate surroundings and what effect(s) they had on viewers.[3] It mostly concerns inscriptions in Greek, though those in other languages/scripts are also considered, and focuses in particular on Asia Minor, but with examples coming from the entire Eastern Mediterranean. Further discussed are some relevant topics, such as the "temple to church" debate, the omnipresence of inscriptions in temples and the question of literacy.

Although temples and statues frequently occur as objects of hatred and violence in Late Antique literature, the same cannot be said of temple inscriptions. Nevertheless, treatment of ancient inscriptions is encountered in several Late Antique authors, the topic of Chapter 2, confirming Sitz's main point that ancient inscriptions were actively engaged with in this period and setting the scene for the following chapters. She starts with the employment of inscriptions in Graeco-Roman literature, and thus helpfully points to the continuity of the practice into Late Antiquity. She then goes over several well-known cases, such as the inscription of Ptolemy III from Adulis preserved in Cosmas Indicopleustes (II 58-59 = *OGIS* I 54) and the epitaph of Abercius pastiched from earlier inscriptions in the homonymous *Life*, in order to show how authors appropriated inscriptions in different ways to fit the purposes of their narrative.

With Chapter 3, we move on to the actual inscriptions, *in casu* those that remained on display in still standing temples in Late Antiquity ("preservation"). To those who have frequently travelled to the area under study, this may seem like an

2. Cf. already Sitz, 2019a.
3. See now, *e.g.*, Angliker & Bultrighini, 2023.

evident point but it is good to see it demonstrated, as well as the further point that Late Antique viewers must have occasionally interacted with them. There follows a series of case studies, in which Sitz does well in describing what we know of the Late Antique phase of the building and what happened to the inscriptions. For instance, the dedicatory inscription on the façade of the temple of Hadrian in Ephesus (*I.Eph.* II 429) remained on view but for a repair of its beginning in the 4th century CE. Graffiti indicate that Christians continued to visit the temple of Athena *Polias* in Priene with an array of inscriptions, including the dedications of Alexander the Great and to Augustus (*I.Priene B – M* 149, 153), and statues still in place until the temple collapsed at some point in Late Antiquity (Sitz speaks here of a "museumification"). The most famous case discussed is the temple of Augustus and Rome at Ankara. Even if it is not clear how (or if) the building was reused in Late Antiquity, Sitz argues that the presence of the Latin and Greek versions of the *Res Gestae* on its walls (*I.Ancyra* I 1) was beneficial to the preservation of the building.

Chapter 4 concerns inscriptions on architectural elements (and stelae) reused in new buildings in Late Antiquity, a phenomenon often referred to as "spoliation". Sitz rightly points out that the term is loaded and that the reuse was as a rule more practical than ideological. Yet, as she proposes, this does not mean that inscriptions on reused building material were routinely disregarded, both during the construction process and once incorporated into the new context. A case in point is the so-called "Clifftop Temple" at the Corycian Cave (the one in Cilicia). It was dismantled, its blocks refashioned into a church built on the spot in the late 5th century CE. Only the blocks in the north-east corner were kept in their original disposition, precisely where a long inscription, presumably a list of priests, is found on three wall faces (*I.Westkilikien Rep.*, Korykion antron 1). One of the faces (A) became hidden behind a new wall, whereas two blocks were turned upside down to create a smooth, exterior surface of the church. Thus we see a willingness to keep the blocks with the text together, while at the same time adapting them to the new building design. Another example is a dedicatory inscription to Apollo *Klarios* (*I.Sagallassos* 20) that was, in parts it seems, incorporated in Basilica E built from the homonymous temple in the second half of the 5th-early 6th century CE. Ancient inscriptions are also found in various places in the well-known temple-turned-church at Aphrodisias (*ca.* 500 CE), some in quite conspicuous locations, such as a dedication to Augustus on a door lintel (*I.Aphrodisias* 2007, 1.102).[4]

4. On Aphrodisias, see also Sitz, 2019b.

Chapter 5, finally, deals with temple inscriptions that were deliberately destroyed ("erasure"). Such instances may be the most tangible illustration of viewers actively engaging with ancient inscriptions in Late Antiquity, yet at the same time they are also the rarest. Rather than falling into the trap of viewing them in a context of religious violence, Sitz approaches the matter in a more nuanced way, as again illustrated by the following case studies. The text on the blocks turned around in the above-mentioned church at the Corycian Cave was effaced to effect a smooth exterior surface, showing that erasure could have practical motivations. The erasures on the interior wall seem haphazard and indicate another issue with epigraphic destruction: that these erasures could just as well have taken place after Late Antiquity. S. mostly focuses, however, on what she calls "unnaming", that is, the selective removal of the names of deities from earlier inscriptions. To return to the church at Aphrodisias, the name "Aphrodite" (twice), as well as some other parts, were removed – to a greater or lesser degree – from a dedicatory inscription on a door lintel (*I.Aphrodisias* 2007, 1.102). On the other hand, the same name of the goddess was left untouched on the church's columns (*I.Aphrodisias* 2007, 1,4-8). At Aizanoi, when the façade of the temple of Artemis was reused in a porticoed street in *ca.* 400 CE, the first part of a dedicatory inscription including the name of the goddess was removed (*SEG* XLV 1708). But in an inscription across the street, the name of Zeus was left in place (*SEG* XLV 1711). Sitz interprets such – selective – erasures of divine names, in particular when displayed in prominent places, not in a context of religious frenzy but as a deliberate way of removing the connection with the religious tradition of the past.

In the Conclusion, Sitz goes over the results of her study and highlights once more her point that Late Antique viewers responded in diverse ways to the ancient inscriptions that were still all around them. She emphasizes that their continued display – sometimes with slight modifications – can often be seen as expressions of civic pride and/or aesthetics, thus significantly widening the field of interpretation, and ends by passionately pleading for a material-text approach in epigraphy, which includes due attention to the *Nachleben* of inscriptions in later periods.

The book is a pleasure to read and succeeds overall in providing a complex picture of how ancient inscriptions were perceived in Late Antiquity, in which the attention paid to the archaeological context and epigraphical detail is particularly appreciated. In some cases, one would have liked to see more literature included – for instance, one would have expected at least some mention of Luke Lavan's

*magnum opus* on the Late Antique city.[5] Readers will also not always agree with every interpretation proposed. This one remained unconvinced that in one of the two dedicatory inscriptions of Eprius Agatheinos (*I.Mus.Burdur* 184), the name was deliberately removed to leave – with interspaces – the letters Gaeios (Gaius; pp. 221-222);[6] the damage to the text rather seems accidental.

These minor quibbles, however, should not detract from this well documented and innovative study, which provides a major contribution to the field of epigraphy and will serve as an eyeopener – for this reviewer, at least – to take into account the afterlives of ancient inscriptions and how they could have been viewed in Late Antique contexts.

## BIBLIOGRAPHY

Angliker, Erica & Bultrighini, Ilaria (eds.) (2023). *New Approaches to the Materiality of Text in the Ancient Mediterranean. From Monuments and Buildings to Small Portable Objects.* Turnhout: Brepols.

Dijkstra, Jitse H.F. (2021). Appropriation. A New Approach to Religious Transformation in Late Antiquity. *Numen*, 68, pp. 1-38.

Hahn, Johannes, Emmel, Stephen, & Gotter, Ulrich (eds.) (2008). *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity.* Leiden: Brill.

Lavan, Luke (2020). *Public Space in the Late Antique City*. Leiden: Brill.

Lavan, Luke & Mulryan, Michael (eds.) (2011). *The Archaeology of Late Antique "Paganism".* Leiden: Brill.

Myrup Kristensen, Troels (2013). *Making and Breaking the Gods. Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*. Aarhus: Aarhus University Press.

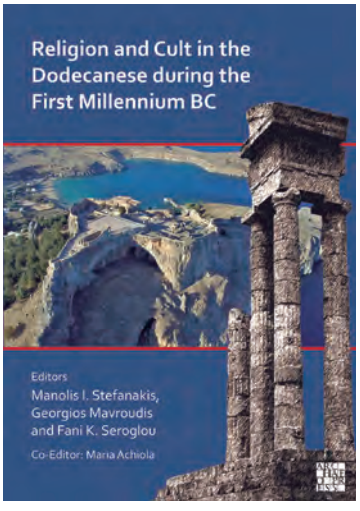
Sitz, Anna M. (2019a). Beyond *Spolia*. A New Approach to Old Inscriptions in Late Antique Anatolia. *American Journal of Archaeology*, 123, pp. 643-674.

Sitz, Anna M. (2019b). Hiding in Plain Sight. Epigraphic Reuse in the Temple-Church at Aphrodisias. *Journal of Late Antiquity*, 12, pp. 136-168.

5. Lavan, 2020.

6. Cf. also Sitz, 2019a, pp. 648-652.

# Religion and Cult in the Dodecanese during the First Millennium BC


Religion and Cult in the Dodecanese during the First Millennium BC
Editors
Manolis I. Stefanakis, Georgios Mavroudis and Fani K. Seroglou
Co-Editor: Maria Achiola

STEFANAKIS, MANOLIS I., MAVROUDIS, GEORGIOS, SEROGLOU, FANI K. & ACHIOLA, MARIA (EDS.) (2023). *Religion and Cult in the Dodecanese during the First Millennium BC. Proceedings of the International Archaeological Conference.* Oxford: Archaeopress. 338 pp., 55 £ [ISBN 978-1-80327-451-5]

THEODOROS MAVROGIANNIS
University of Cyprus
mavrogiannis.theodoros@ucy.ac.cy – https://orcid.org/0000-0002-6454-5566

After the philological work of Donato Morelli (Morelli, 1959), the monography of Elizabeth M. Craik (Craik, 1980) gave sense to the inherent relationship among the members of the Dorian Hexapolis, but no synthetical overview has been dedicated to the Dodecanese as far as the cult and the religion is concerned. The latter shed light to history, myth, and cult, the volume at hand is focused on the epigraphical and archeological evidence, which sometimes – not always – the authors tend to link with the myth-historical events by including them in their material horizon. First, this attempt is a global reassessment of the archeological evidence based on

the works made on the field in the past thirty years. Second, the coordination of the research implied such a great effort, in contextualizing single cases, that the result for all the islands is as objective as admirable in their unity. This unity, Dorian in prevalence (Apollo, Artemis, Asclepios, Athena, Poseidon), is emphasized in the summary provided by Fani K. Seroglou, ("Religion and Cult in the Dodecanese during the 1st Millennium BC. A Summary", pp. 1-9), in which she reviews the largest part of the islands: Kalymnos, with the sanctuary of Apollo *Dalios*; Tilos, with the remains of the temples of Zeus *Polieus* and Athena *Polias*, lying under the church of Ag. Taxiarches; Halki, where there was a temple in honour of Apollo;[1] Nisyros, where the sanctuary of Poseidon *Argeios* has been excavated; Astypalea, where Artemis *Lochia* and Eileithyia must have been honoured. As for Karpathos, the Pankarpathian sanctuary of Poseidon *Porthmios*, a temple of Athena *Lindia* on the acropolis of Pigadia, a sanctuary of Artemis at Vathypotamos and a sanctuary of Apollo at Aperi are noteworthy. Kasos offered a sanctuary to the Great Gods at Grammata and other sanctuaries are testified by inscriptions for Apollo *Temenites* and Asclepios. On Leros, the sanctuary of Artemis *Parthenos* should have been founded at Partheni. Artemis *Patmias* should have occupied the place of the monastery of Ag. Ioannis Theologos, while in the monastery of Archangel Michael at Panormitis on Symi, a temple of Poseidon must have been erected. On Agathonisi, the Milesian Apollo *Didymaios* might have been worshipped at Kastraki, at the place of ancient Tragaia. In all the cases above, it appears that the predominance of Rhodes and Kos, whose cults were reproduced in the minor islands, was expanded. Two things are hinted as questionary in the Introductory chapter of Georgios Mavroudis ("Ancient Greek Religion and Cult. A Theoretical Framework", pp. 10-12): 1) The author is right to support that the cults change in their superstructure, although they remain attached to a primitive nucleus; 2) New cults are inserted into earlier contexts according to the historical circumstances on the area, for instance the expansion of the city of Rhodes after the siege of Demetrios Poliorketes in 305/304 BCE or the refurbishing after the earthquake of 227/226 BCE.

Konstantinos Kalogeropoulos ("Religion and Cult in the Archaeological Context", pp. 13-17) underlines the necessity to encompass the local material culture in the category of "sacred places" before reaching general interpretative models. In my opinion, the archeological perception of religion and ritual has to blend to a great extent with historical topography. Richard Buxton ("From

1. Strab., X 5, 14-15.

Helios to Asclepios. Contrasting and Complementary Perceptions of Divinity", pp. 18-25) tends, from the point of view of the historian of the religion, to explain why Kos and Rhodes made two different choices for their patron gods, but without taking into consideration the myth-historical past of the *Heliadai* in Rhodes and the Mycenaean-Thessalian-Aeolian version of Asclepios in Kos connected to Pheidippus, according to Strabo, who quotes Homer.[2] Nevertheless, he recognizes that there is no kind of "overarching duality" such as the opposition Apollo-Dionysus or Hermes-Hestia.

Dimitra-Maria Lala ("The Formation and Evolution of the 'Pantheons' of the Rhodian Cities after the Synoecism", pp. 26-30), sketches the development of the "pantheons" after the synoecism of 408/407 BCE in the single cities. Lindus has provided 25 inscriptions from 296 to 38 BCE through which the archon eponymous of Lindus, that is the priest of Athena *Lindia*, changed after the early 3rd century BCE to "priest to Athena *Lindia* and *Polieus*". The priest of Athena *Lindia* is followed by the priest of Apollo *Pythios* and the body of the *hierothytai*. In the 2nd century BCE, a group of priests of Artemis *Kekoia*, Dionysus and Sarapis appear, as well as a second group of priests of Poseidon *Hippios* and Apollo *Olios* and a third one including the priests of Apollo *Karneios*, Apollo in Kamyndos and Lindus. 48 inscriptions from Kamiros mention the archon eponymous, the *damiourgos*, the *hieropoioi* and the *archieristes* before registering the main cults. Remaining stable in the lists as the protectors of the city, Athena *Polias* and Zeus *Polieus*, the lists register an evolution in the main cases. Before 219 BCE, priests represent single deities (Apollo *Karneios*, Apollo *Mylantios*, Apollo *Pythios*, Dionysus *Muses*, Poseidon *Kyreteios*), whereas after 219 BCE they refer to combined deities. In the earliest dated inscription (shortly after 221 BCE) from the city of Rhodes, the first priest to be mentioned is the priest of Helios, who is also the archon eponymous of the city. Helios is called by Pindar as the god protector of all the island.[3] In two inscriptions the further sequel of the priesthood renders the order of the cults: Aphrodite, Apollo *Pythios*, Asclepios, Athena *Polias* and Zeus *Polieus*, Dionysus, Muses, Poseidon *Hippios*. Apart from the dynastic cult for Alexander, Ptolemy I, Ptolemy III and Berenike, in later inscriptions establish new deities that have to do with Ptolemaic Egypt and general Hellenistic trends:

2. Strab., XIV 2, 6 quotes Hom., *Il.* II 656: "And of the Coans, also, Homer says, 'these were led by Pheidippus and Antiphus, the two sons of lord Thessalus, son of Heracles'; and these names indicate the Aeolian stock of people rather than the Dorian".
3. Pind., *Ol.* VII 54-60.

Aristomenes, Corybantes, Dioscuri, Heracles, Hyetos, Rome, Samothracian Gods, and Sarapis. Therefore, Lindus and Camirus were independent from the pantheon of the city of Rhodes, which depicts a religious autonomy.

The independence of Lindus is confirmed by Juliane Zachhuber ("Sacrifice, Synoikism and Local Epigraphic Habits. A Reconsideration of Rhodian Sacrificial Inscriptions", pp. 31-36), who deals with 17 texts as excerpts from sacrificial calendars from Ialysus, Lindus and Camirus, which seem to be the codification and dissemination of sacrifices on the island of Rhodes at various local sanctuaries after the *synoikismos*, bringing about cultic changes, as seen on the sacrificial calendar from Mykonos of the late 3rd century BCE, after the *synoikismos* of its *poleis*, which proves additions and corrections to older sacrifices. Another example is provided from Kos after the *metoikismos* of 366 BCE. Accordingly, the author stresses that the new civic organization played a determinant role in defining cultic communities, in the sense that each group acquired identity through cult that reveals a centralized cultic activity, with emphasis on communal shared time. The figure of Helios is characteristic of a calendar reform of the synoecism of 408 BCE for Rhodes. This reform did not touch upon Lindus at the moment of the incorporation of the Peraia into the new citizenship body, as is evident by the comparison of two inscribed documents dated to 304 BCE. A list of men is honoured because "they safeguarded for the Lindians that the elections of the priests (…) take place in Lindus and are done from the Lindians themselves" who preserved therefore their traditional religious offices, forbidding the participation in the cults in Lindus of those who did not participate before. This stance is different from the document of the same year from Camirus. The Camirans try to incorporate the new regions in their religious administration. Then, Zachhuber examines 17-18 stelai – sacrificial calendar texts (from 400 BCE to the 1st century BCE), found outside the *asty* and within the territory of Lindus and Camirus, which stipulate sacrifices on certain dates to specific deities, showing dissemination of new sacrificial regulations. Seven texts from Camirus belonging to the 3rd century BCE list sacrifices to Apollo *Pedageitnyos*, Athena *Polias*, Helios, the Muses and Mnemosyne, Phama, and Poseidon. This policy is consistent with the inscribed annual dedications by the *damiourgos* and the *hieropoioi* in Camirus itself. And the engagement with the state religion of Rhodes is confirmed by the sacrifice of the *damiourgos* to Helios on the first day of Dalios, which signifies the start of the new civic calendar. This is not the case at Lindus where there is not any reproduction or imitation of the centralized calendar for Helios.

Vincent Gabrielsen ("The Cult of Enyalios. Epigraphic Evidence on Military organization and Taxation in Lindos", pp. 37-46) researches the consequences of a

decree of the *polis* of Lindus, dated to 440-420 BCE, which is the earliest surviving public document from a Rhodian *polis*, thus before the synoecism. The decree passed by Lindian people and the Council, brings forward the military organization of the 5th century BCE Lindus, the introduction by the city of a tax to sponsor the cult of the god Enyalios and the institutions of Lindus before 408 BCE. The decree establishes the payment of a tax to tax-collectors, the offering of the money to the priest of cult of Enyalios, the restitution of the yearly taxes to the successor of each priest and the supervision of the Council and the *epistatai* to fulfil the task of recording the income. Enyalios was the god of war, synonym with Ares, but also appears as an independent deity. In Sparta the god instilled courage and rage into the soldiers. The cult tax had to be paid by those who could participate in military operations. For Gabrielsen, the tax had to be paid by Lindians and non-Lindians alike, as long as they started war within the Lindian borders. The division between those who participated publicly (δαμοσίαι) and others who took part privately (ἰδίαι) seems to contrast state-organized campaigns with privately conducted ones, so by denying Pritschett's argument that both parts had to pay 1/60th of their *misthos*, he excludes the mercenaries since they could not cover their own expenses plus the tax. As far as the historical significance is concerned, Gabrielsen acknowledges three sectors: 1) Enyalios and cult finance; 2) Military organization and statehood; 3) Political institutions. The cult is enhanced through the erection of a sanctuary or a shrine. By comparison with the Athenian tax to Apollo, which amounted to 16,200 dr. a year the Lindians had to pay 1/60th of their yearly *misthos*, thus ameliorating their position into the *damotele hiera*. The private military organization was accepted as equal to the public service. By the formular it is concluded that the Council of Lindus should have had decision-making and executional powers which were approved by the demos. The decree allows for the interpretation of a democratic constitution between 440-420 BCE. The oligarchs probably assumed control of the city in 411 BCE, as stated by Thucydides.[4]

Sanne Hoffmann ("The Multifunctional Athana Lindia. Discussing the Aspects of a Goddess through Sanctuary Setting and Votive Offerings", pp. 47-62), discusses 2740 published figurines, *ca.* 1600 *fibulae*, and 700 Cypriot limestone figurines from the Archaic layers beneath the archaic stairs, the so-called "Large" and "Small Deposits", which contained votives dated between 525 and 400 BCE, before the fire of the temple in 392/391 BCE. Some types were published by Chris-

4. Thuc., VIII 35, 1; 43, 2; 44, 1-3.

tian S. Blickenberg in 1931. The purpose of this article is to research and explain how Athena *Lindia* was accepted and worshipped in the concrete setting of the sanctuary. Of particular interest are the Cypriot limestone figurines found along with Egyptian faience objects, and for the Greek terracotta the *protomai* wearing a veil, which can be found in a wide range of sanctuaries (Aegina, Brauron, Chios, Corinth, Gela, Knossos, Paestum, Priene, Thasos, and Tiryns), which denote matriarchal power and protection. Some are represented as *kourotrophoi*, others hold fruits, pomegranates, or lotus flowers, which symbolize fertility. 24 examples carry torches, as they are often found in Demeter sanctuaries, whereas others carry torches with a basket for fruits, for the so-called "First-Fruit" offerings. 38 *hydrophoroi*, figurines carrying *hydriai* might hint a wedding. 22 figurines hold a *tympanon* and 12 hold a phiale, signifying a ritual use with instruments. 28 figurines portray females who carry on piglets. Small goats are held by 23 seated female figurines. About 30 others hold doves, 23 tortoises, 10 rams, 9 bulls, 9 lions, and 5 dogs, as a testimony of Athena *Lindia* as *Potnia Theron*. In sum, there are only a few specific qualities typical of Athena. The setting of the sanctuary encompasses three aspects of nature: the mountain, the cave, and the sea. Hoffmann argues that Athena *Lindia* was perceived to share cultic qualities with Kybele, which is in my opinion unhistorical, since there are not attested any political contacts with Phrygia.

Kerstin Höghammar ("Public Servants and Cult Officials. The Socio-economic Standing and Activities of the Priests of Apollo and the *Hieropoioi* at Halasarna, Kos, c. 220-180 B.C.", pp. 63-72) deals initially with *IG* XII 4, 2, 458, which contained a list of votives to Apollo that presented the name of the donors, covering a period from 220 to 205 BCE. Nine other inscriptions (*IG* XII 4, 2, 624-632), which represent dedications to Hekate preserve 59 out of 62 original names. In total we dispose the names of 76 individuals with eleven priests and 66 *hieropoioi*. The purpose of this work is to research the socio-economic background of their families through their contributions to the sanctuary of Apollo and Heracles at Halasarna (Kos). To this aim, Höghammar discusses eight of the dedications dating to *ca.* 200 BCE. The first one is *IG* XII 4, 2, 75-77 (known in three copies), dated to 201 BCE. It registers private donations to the *polis* "for the saving of the fatherland and the allies", during the war with Philip V of Macedon. The contributions in these inscriptions vary from 30 to 8000 drachms, thus revealing the wealth of the family donors. The sums have been divided into seven different wealth classes. 24 families donated 30 to 60 drachms, 83 families gave 100 drachms, and the latter represent the "lower middle class". 80 families offered 150-300 drachms, 49 families awarded 500-600 drachms, and 37 families provided 1000-1400 drachms. 7 families afforded

3000-3500 drachms and three families dispensed the enormous sum of 7000-8000 drachms. In sum, only 19 cult officials can assume the title of donors or relatives of donors. However, they do not form part of the richest families. The economic status of one family was not an obstacle for its members to access the position of the prestigious priesthood of Apollo, which could be called "democratic".

The paper of Vassiliki Stefanaki and Angeliki Giannikouri is an important one ("Politics and Religion on Koan types [end of 3rd – first half of 2nd century B.C.]", pp. 73-81), since it tends to valorize the very ancient cult of Kos into the new horizon of the city after the *synoikismos* of 366 BCE, by examining the types of Koan coins minted between the end of the 3rd and the first half of the 2nd century BCE. The purpose is to contextualize the minted coins in the period between the first Cretan War 205/204 BCE up to the second Cretan War 155-153 BCE. The monetary type of Heracles and his attribute, with the crab on the obverse was typical from the beginning of the 4th until the end of the 3rd century BCE. It indicated the attachment of the Koans to their genealogical descendance from the Dorian hero. The origins of the cult of Asclepios give rise to a series of great problems, since even the most open-minded scholars attributed an introduction of his cult just before the 4th century BCE. The family of the *Asclepiadai* appear in fact soon after the death of Ippokrates at *ca*. 375 BCE. An official reintroduction of the cult from Epidaurus to Kos, as is the case in Pergamon, may have indeed occurred.[5] The tradition known by Pausanias which poses the problem of the introduction of the cult of Asclepios in Pergamon during the 4th century BCE (see also *IvP* 613, even in the first half of the 4th century through a *prytanis)* does not exclude an earlier Mycenean-Thessalian god of healing on Kos, whose expression may in fact have been Apollo *Kyparissios*. According to Strabo,[6] Trikka in Thessaly was the birthplace of the god and there was his oldest and most famous shrine. The first monumental reorganization of the cult in the extra-urban *Asclepieion* of Kos is given firstly by the erection of the altar of Asclepios at the end of the 4th century BCE, when the children of Praxiteles carved the relief of the family of Asclepios, and secondly by the construction, soon afterwards, of the Ionic temple (B) *in antis* of Asclepios, where the painting of Aphrodite *Anadyomene* of Apelles was exposed, in the years 320-270 BCE, followed by the celebration of the *Asclepieia* in 242 BCE. The middle terrace, which was the nucleus of

5. Paus., II 26, 1 (trans. Jones): "When Archias, son of Aristaichmos, was healed in Epidauria after spraining himself after hunting about Pindasos, he brought the cult to Pergamon. From the one at Pergamon has been built in our own day the sanctuary of Asklepios by the sea at Smyrna".

6. Strab., VIII 4, 4; IX 5, 17; XIV 1, 39.

the cult, underwent a scenographic reconstruction which yielded the four terraces and the great temple of Asclepios (A) at the beginning of the 2nd century BCE. Two Koan coin series represent the head of Asclepios with a laurel or cypress wreath, on the obverse and on the reverse his attributes, the snakes. They start to be minted by the mid-3rd century BCE. They might reproduce the head of the cult statue of temple B at *Asclepieion*. The authors tend to identify hemidrachms from Kalymnos of the 3rd century BCE representing a head with a wreath on it with the tetradrachms carrying a wreathed female head on the obverse and a standing Asclepios holding a staff with snake on the reverse from Kos, minted between 170 and 162 BCE. Hence, hinting a symbol of the political treaty of *homopoliteia*, which sanctioned the integration of Kalymnos into the demes of Kos from the last decade of the 3rd century BCE (*IG* XII 4, 152). This is not the case, since they later realized that the wreathed female head from Kos represents Aphrodite *Pandemos*, on a date, according to the reconstruction of the sanctuary of Aphrodite *Pandemos* and *Pontia* in the harbour of Kos, after the earthquake of 198 BCE. Giorgio Rocco is right to date the twin temples,[7] lying in a four-sided portico, before the earthquake, built probably under the influence of Ptolemy III Euergetes (246-221 BCE), on the grounds of 1) *ED* 178a(A), 31-35[8] and 2) *ED* 178b(A) 10-11,[9] which speaks about the restoration of the existing temples. This *Pandemos*, the deity of the "entire civic body", concerns the cohesion of the *sympas demos*, including Kalymnos. The Koan tetradrachms with both Aphrodite *Pandemos*, wearing the necklace, which reminds of Astarte, as in the bilingual inscription of the king of Sidon Abdalonymos,[10] and Asclepios standing, which probably reproduces the cult statue of Bryaxis from the *Asclepieion*, have been associated by Håkon Ingvaldsen with the great building program of the *Asclepieion* on Kos at the beginning of the 2nd century BCE. The building program is instead owed presumably to king Eumenes' II of Pergamon who sponsored it, at a time when in Pergamon the extra-urban *Asclepieion* with the cult statue of an Asclepios standing,

7. Rocco, 2009.

8. *ED* 178a(A), 31-35: [- - - - - - - - ] Καὶ ἐπειδὴ δι[ὰ τὸν γεγονό] / [τ]α σεισμὸν τὰ μὲν προπέπτωκε τῶν [- - - - - - - - τῶν] / τε ἱστιατορίω[ν ¬- - - - - - - καὶ τῶν ἄλλω] / χρηστηρίω[ν, τὰ δὲ [ - - - - - - - - - / κινδυνε[εύεται - - - ].

9. *ED* 178b(A) 10-11: ἵνα δὲ καὶ εἰς τ[ὸν] | μετὰ ταῦτα χρόνον ἐπιμελήας τυνχάνηι τό τε ἱ<ε>ρὸν τᾶς Ἀφροδίτας <τᾶς> Πανδάμου καὶ τᾶς Ποντίας, ἀποτα | χθέντος διαφόρου εἰς τὰν ἐπισκευὰν αὐτῶν.

10. Kantzia, 1980.

a work of Phyromachos, was under construction.[11] It is to be excluded that it was a program carried out by Ptolemy V Epiphanes of Egypt (204-180 BCE), who was a young boy then and also threatened by Macedon and Syria, in so far that he was constrained to abandon the Ptolemaic possessions in the Aegean Sea in 197 BCE. A strong indication for the Attalid commitment in Kos is that the hero founder of Pergamon, the Arcadian Telephos, was worshipped in the *Asclepieion* in Pergamon with song and sacrifice for his healing (Paus., III 26, 10). The authors conclude that Aphrodite, Asclepios, and Apollo became more representative in the beginning of the 2nd century BCE on Kos, thus revealing civic identity. However, as far as the minting of the coin is concerned, it should be taken into consideration that on the southern slopes of the Acropolis at Athens the sanctuary of Asclepios stood near the temple of Themis, not far from the *naiskos* of Aphrodite *Pandemos* (Paus., I 22, 1-3),[12] and that the connection between Asclepios and Aphrodite (*IG* IV$^2$, 280, 282; *IG* IV$^2$ 107), the latter being certainly the *Pandemos* at Epidauros – since her sculptural type of Aphrodite of Frejus was transferred to Aphrodite *Pandemos* at Athens – along with Themis, originated at Epidaurus (Paus., II 27, 5).

Nicholas Salmon ("Technically Gifted. Votive Deposits from Kamiros Acropolis", pp. 82-92) deals with two votive deposits excavated at the acropolis of Kamiros by Alfred Biliotti and Auguste Salzmann, the "Kamiros Well" and the "Deposit between walls D and E". A pair of late Geometric Rhodian *aryballoi* and a Middle Corinthian plate ensure a time span between 720 and 580 BCE for the total of 444 objects found in the well. "Deposit D and E" including 100 objects has a range within 650-550 BCE. Of exceptional interest is the high concentration of faience objects of local production, and the items made of ivory and bone. Terracotta figures started being produced from the first half of the 7th century BCE. The demand in the sanctuary of Athena *Kamiras* was covered by votives arriving from Cyprus, Egypt, and the Near East. The geographical position of the island, a remarkable number of sanctuaries all over the island and the skillful artisans employed by them are indicative of the dynamics developed by maritime connectivity, which benefited a rich votive production.

The author of the next chapter is Kalliope Bairami ("Sculpture from 'Pantheon'. An Open-air Sanctuary at the Foothills of the Rhodian Acropolis", pp. 93-104). The open-air sanctuary excavated in private plots in the Diagoridon

11. Coarelli, 2016.
12. Beschi, 1967-1968.

and Pavlou Mela streets in the city of Rhodes, situated at the eastern slopes of the acropolis and limited north and south by the roads P14 and P15, includes a monumental altar, surrounded by votive stone bases for bronze statues, porticos, a holy grove and three subterranean rock-cut spaces, which yielded two groups of statuettes of Hellenistic and Roman period. It was probably founded after the siege of Demetrios Poliorketes (305/304 BCE), confirmed by a Ptolemaic diobol (305-261 BCE), since the Rhodians dedicated stone ammunitions as war trophies for their victory. The identification is based on inscribed statue-bases carrying the formula ΘΕΟΙΣ. This does not provide sufficient evidence to draw the conclusion that it was dedicated to "All Gods" (Θεοῖς πᾶσι). A Pantheon is normally a *Dodekatheon*, in the form of a circular temple dedicated to the dynastic cult of Hellenistic rulers, like the *Tychaion* in Alexandria for Ptolemy I Soter, or for Roman Emperors, like the Pantheon in Rome and the Castel Sant'Angelo for Hadrian. The altar of the temenos was of a similar form to the altar of Dionysus in Kos. The three underground spaces (A, B, C), in the plot of *Geniki Techniki*, are interpreted as places of worship for deities such as Demeter. The architectural remains in this plot are bases of statues and exedrae. An inscription of religious officials honours the priest of Helios. The finds in sculpture are three statuettes of Aphrodite. A head of Aphrodite from the Mylona plot is an adaptation of a praxitelian Aphrodite (end of 3rd – beginning of 2nd century BCE) and should be compared to the "Leconfield head". A second head reproduces the praxitelian type of Knidia Aphrodite, whereas a headless statuette represents Aphrodite *Aidoumene* (3rd century BCE). Besides, another noteworthy statuette is that of Tyche which carries a cornucopia (early 3rd century BCE). In the sector C of the *Geniki Techniki* plot were found fragments belonging to 21 sculptures. Six statuettes belong to two groups. The first group (second half of the 2nd century BCE) includes an Apollo *Citharoedus*, a Nymph or Muse and a Hermaphroditus. The second group includes three statues of Nemesis (end of 1st century CE), which have nothing to do with the imperial cult, since there is no temple in the excavated part to support this theory.

Georgia Kokkorou-Alevras and Georgios Doulfis ("Dedications, Dedicators and Cults at Ancient Halasarna of Cos", pp. 105-114) present the finds from the sanctuary of Apollo *Pythaios/Pythaeus* in ancient Halasarna, modern Kardamaina, on Kos. The sanctuary consists of two temples, the building C of the first half of the 3rd century BCE, and the building D of Roman times, and a monumental enclosure wall with its porch (building E), a portico (building Z), and a public building A-B of the late Hellenistic period. The identification of the sanctuary is ensured by an inscribed sherd of Classical Times, with the name of Apollo (Ἀ]πόλλωνι), by the

fragment of a Rhodian Panathenaic amphora bearing the name *Philinos Dardanou*, who had been an *hieropoios* and a priest, evidently of Apollo, and by two inscriptions *IG* XII 4, 503 and *IG* XII 4, 525: a base with dedication both to Apollo and to the deme and a second base dedicated by Dardanos, the priest of Apollo. According to a catalogue of the end of the 3rd century BCE, former priests used to offer vessels made of precious metals to Apollo, thus indicating their weight as sign of value, which was worth 100 or 150 Alexander drachms. The sacral law *IG* XII 4, 1, 91 from Halasarna forbid their use as bond under the penalty of 5000 drachms. On the other hand, the antiquity of the sanctuary is attested by the fragment of a kouros statuette of Parian marble dating to the 6th century BCE. However, the figure of Aphrodite is preponderant among the finds, nearly 25 fragments of statuettes not in relief but in rounded form. They belonged to widespread sculptural types of Aphrodite (*Aidoumene*, *Anadyomene*, *Aposandalizomene*). She was also involved in military campaigns: That is why Nikagoras Koprionos, along with his "companion custodians", dedicated a statue to Aphrodite Ὑπακόοσα – "lending an ear" a regiment commander in the first Cretan War (205-201 BCE). Nine inscriptions attest that the priest of Apollo and the *hieropoioi* dedicated each year, after having served, dedications to Hekate *Stratia* ("belligerent"), most probably in the type of the late Hellenistic *Hekataion*. Hekate *Soteira* of the *lochagos* Damokritos Damokleous underlines the same military aspect of the goddess at that time. A female hand with torch could presumably belong to cult statue of Hekate, because of its size. According to *IG* XII 4, 605, Theuphanes Moschionos, a priest of Asclepios, dedicated a temple to both Asclepios and the deme, dating to 2nd-1st century BCE. An *agoranomos*, otherwise attested in Kos (*IG* XII 4, 581), made a dedication to Hermes (*IG* XII 4, 527). An enormous head of Heracles, dating to around 120-100 BCE, which could be the head of his cult statue, does not come from the sanctuary itself, but by Halasarna. Clay figurines from the sanctuary represent: 1) Isis with Harpokrates, 2) a dancer, 3) the Tyche of the city, 4) an altar with fruits, 5) a Doric column, 6) an eagle, and 7) a temple boy. All the afore-mentioned deities were worshipped in the sanctuary of Apollo, in dedications which almost always mention the deme of Halasarna. The military deities must have had to do with the *peripolion* – fortress of Halasarna. The sanctuary thrived in the 2nd and 1st century BCE. The dedicators were local individuals, who held the task of priest or *hieropoios*.

Dimitrios Bosnakis ("Sculpture in Religious Context. Reconstructing the Cult of Asklepios on Kalymnos", pp. 115-125) knows that there are neither any written sources nor any architectural remains for the cult of Asclepios on Kalymnos. Nevertheless, he reconstructs the introduction of the cult of Asclepios

in the late 4th century BCE and the thriving of the cult after the *homopoliteia* of the deme of Kalymnos with Kos accomplished between 215 and 205 BCE, which signified the reintegration of Kalymnos – ἀποκατάστασις (*IG* XII 4, 152) in the state. He relies on the grounds of the finds from a sculpture deposit excavated in 2001, 250 m west of the village of Chora, near the Christ of Jerusalem Basilica. Those statues belong to a period from the third quarter of the 6th century BCE through the late 4th/early 3rd century BCE. The cult is attested by four statues from this deposit: 1) A headless statuette, carrying the features of the so-called "Epidaurus type", a variant of the Asclepios "Este type", attributed by Renate Kabus Preisshofen to the first cult statue of Asclepios in Kos, made by Skopas, and is to be dated after the examples of the type from Potidaea and Olynthos in 348 BCE. 2) An impressive image of Asclepios, of colossal dimensions, which follows the Epidaurus variant. The astonishing profound carvings of the hair of the head are subdivided in curled locks by using the twist drill. The head carried a wreath as indicated by the holes. This piece of evidence brings the head in comparison with the head of Asclepios *Blacas*, which, according to Martin Flashar,[13] is to be dated around 80-70 BCE. But as Bosnakis did not fail to observe, the best parallels are with Asclepios of Mounychia and Poseidon of Melos. It is possible that the original type was reworked in the Hellenistic period. Renate Kabus Preisshofen attributed the statue to a Koan workshop by proposing a date around 230 BCE.[14] Giorgio Gualandi has dated it to the Hellenistic period.[15] Bosnakis is right to propose a dating to the second quarter, "or around the mid-2nd century BC". The twist drill creating shading for the heads was used predominantly starting with the classicistic sculpture of Damophon of Messene, whose date between 214 and 180 BCE is ensured by Petros Themelis.[16] The statue of Kalymnos is of a later period, closer to the dating of Poseidon of Melos, around 130-120 BCE. The torso was not found together with the rest of the fragments, since it was built into the wall of Hagia Sofia or Evangelistria, another Basilica in the vicinity. This is indicative of the site of the temple of Asclepios, as the fragments of male figures of Apollo from the Church of Christ of Jerusalem show the site of the temple of Apollo *Dalios* on Kalymnos. 3) The remaining lower part of another colossal Asclepios

13. Flashar, 2007, pp. 366, fig. 361 a-e.
14. Preisshofen, 1989, p. 45, nº. 134.
15. Gualandi, 1976, p. 90, n. 1.
16. Themelis, 2019.

statue. The god was standing leaning on his staff. The first colossal statue might be the cult image of Asclepios. The second could be an earlier cult statue, since the first is better preserved. But Bosnakis does not exclude that the first one was the cult statue and the second one simply a contemporary dedication. 4) A naked little boy holding a ball reminds of votives dedicated to deities who protect children. Such statues appear as thank offerings in several sanctuaries of Asclepios as in the sanctuary of Eshmun at Sidon. Bosnakis notes the similarity with a statue of a boy with a duck from a sanctuary of Kephissos at Lilaia in Phokis, dated to the 3rd century BCE. He wonders whether the cult of Asclepios expanded on Kalymnos from Kos and concludes that this is the case. He agrees with Stefanaki on the political significance of Asclepios for the Koans at the beginning of the 2nd century BCE. The standing Asclepios on the coins of Kos is very close to the type of the colossal Asclepios statue on Kalymnos. They might be a sign of reconciliation and of the cohesion policy between Koans and Kalymnians. Or a sign of the foreign policy exercised by Koans towards their weaker neighbours. Thus, the expansion of the cult of Asclepios from Kos to Kalymnos is explained. However, he did not limit his interpretation to the policy of the Koans, by attributing to the Kalymnians their own aspirations. By concluding, Bosnakis stresses that the Kalymnian images of Asclepios denote the "existence of a homogeneous and standardized iconography for the cult of this deity" and that the choice of the Epidauros variant was in line with the will of the Koans and the Kalymnians to cover their need to accomplish *homopoliteia*.

Maria Chiara Monaco ("Synecism as a Divide? Cults of the Rhodian Cities. Ancient Hypotheses, New Perspectives", pp. 126-134) defines the phenomenon of synoecism and what it entails: 1) A political act; 2) A movement of people which brings a complete reorganization of politics, administration, justice and religious life. She argues what Diodorus (XIII 75, 1) says in 408/407 BCE about the inhabitants of Ialysus, Lindus and Camirus, moving to one city which is now called Rhodes, abandoning the three settlements altogether. But as Vincent Gabrielsen points out, the three cities continued to have their own political and religious institutions. Another problem is the chronology of the architect of Rhodes, Hippodamus of Miletus, who was involved in the rebuilding of Miletus in the early 5th century BCE. Rhodes was not designed gradually. It was a result of all at once. The problem posed has to do with the specification of the religious spaces devoted to cult since the establishment of the *polis* and the urban plan. For example, Athena *Polias* and Zeus *Polieus* occupied the most prominent space on the acropolis. It might be erroneous to assume that the temple of Apollo *Pythios* also on the acrop-

olis was dedicated to Helios.[17] After that, Monaco discusses the role played by the oligarchs and the family of the Diagoreans, originating from Ialysus, as regards the synoecism. She presents the famous members of that family who won victories in athletics in the Olympic Games. For example, Diagoras, son of Damagetos, who was honoured by Pindar in *Ode* 7 for having won in boxing games at Olympia in 464 BCE. One of the five sons of Diagoras, Dorieus, after his exile in Thurii, because of a death sentence from Athens (424 BCE), continued plotting against the Athenians. In 411 BCE, the philo-Laconian Diagoreans requested for the Spartan intervention on Rhodes. Dorieus embarked on Thurii with ten Spartan ships and united with the Spartan fleet in Cnidus.[18] From Cnidus he reached Camirus and eventually he succeeded in overturning the Athenian Confederation on the island. Before that, the Spartans had convened with Ialysus, Lindus and Camirus in a common assembly. It is certain that the synoecism of Rhodes falls into the years 411-395 BCE, as Rhodes was ruled by the oligarchy of the Diagoreans. Nevertheless, there are controversies about the position of the Diagoreans and the Spartans in the synoecism because later the Athenians captured Dorieus and then pardoned him.[19] In fact, in 396 BCE the Diagoreans changed the foreign policy of Rhodes, by abandoning the Spartans and turning to the Athenians of Conon in the battle of Cnidus. The *Hellenica of Oxyrhynchus* describe the democratic revolution of 395 BCE against the oligarch Diagoreans (15, 2-3).[20] Since the new city emerged in the territory of Ialysus, Monaco wonders whether the Ialysian family of the Diagoreans contributed to the disposition of the cult spaces. The choice for example of Helios as a new Pan–Rhodian deity overshadowed the Athena *Lindia* at Lindus, Athena *Polias* and Zeus *Polieus* at Ialysus and Camirus. Luigi Morricone published in 1951

17. For the locations of the sanctuaries in the lower city see my remarks further below, in the article of Michalaki-Kollia.
18. Thuc., VIII 35.
19. Xen., *Ell.* I 5, 19.
20. "Those of the Rhodians who were in the know, when they realised it was time to undertake the deed, gathered with daggers in the market-place, and one of them, got up on the stone where the herald made announcements, and, shouting out as loud as he could, said 'Citizens, let's go for the tyrants as quick as we can!'. As he was shouting for support, the rest rushed with daggers to the meeting of the magistrates and killed the Diagorean family and eleven of the other citizens, and having done this they gathered the mass of the Rhodians into an assembly, and, as soon as they were assembled, Conon came back from Caunus with the triremes. Those who had perpetrated the massacre overthrew the existing constitution and set up a democracy, and made a few of the citizens exiles. So this was the outcome of the revolution in Rhodes".

a list of Helius' priests according to which Ialysus, Camirus and Lindus followed a three-year rotation schedule, with Ialysus being first in line. It should be noted that in the cults of Athena *Polias* and Zeus *Polieus* on the Rhodian acropolis Lindus does not participate, so that the thesis of co-participation of all three cities loses in weight. The author concludes: 1) The synoecism was planned and in fact was directed by the family of the Diagoreans who ruled over Ialysus; 2) The Ialysians might have contributed more than the inhabitants of the other two cities; 3) The Diagoreans must have exercised some control in the matter of cults, as the most ancient *olpai* with dedication to Kekraphos attest; 4) The Lindians continued to control exclusively their ancestral priesthood of Athena *Lindia*. Transferring these conclusions to the topography of the acropolis by changing the identification of the temple of Apollo *Pythios* with Helios remains controversial.

Vassiliki Patsiada ("An Open-air Sanctuary of Kybele? In the City of Rhodes", pp. 135-159) presents an open-air sanctuary in the city of Rhodes, on the rocky hill where today the Airforce Officer's Club and the Venetokleion High school lie. The sanctuary was left unbuilt during the antiquity. It occupies six *insulae* of the Hippodameian plan of Rhodes creating a rectangle measuring 200 X 160 m. These *insulae* and the whole rectangle interrupt the street grid of the ancient urban plan. They were in close contact to the *Asclepieion* to the northwest and the *Gymnasion-Ptolemaion* to the southeast. The rocky hill was delimited from the north by street P 17 and from the east by Avenue 30. To the south the street P19 constituted its southern boundary, since the insulae between P19 and P20 were occupied by private houses. The west boundary of the hill remains uncertain, although it could be P39a. Two fragments of terracotta figurines of Kybele, found in the Venetokleion High School excavation of 1971 constitute the sole evidence for a cult of Meter Theon in this area. The one represents the deity with polos on the head, and the other depicts a lion beneath the feet of a deity in a throne. This area comprised a series of rectangular spaces, defined by built and rock walls and of an underground system of water-supply tunnels. A built staircase, roofed by a well vaulted ceiling, led down to 4 m with 17 steps. On the wall of the staircase carved niches and small altars indicate where the figurines of Kybele stood. In 2000, another excavation near *odos Megalou Konstantinou* corresponding to P30 revealed a rock face which was 9 m long and 2.30 m high. Thus, this rock face too was decorated with niches along the northeast and east slope of the hill (Figs. 10, 11, 12). In 2017, another excavation brought to light, on the east slope, a system of rock-cut terraces reaching up to the top of the hill. Rock terrace wall was also revealed on the southeast slope of the hill (Fig. 13), on the northeast part (Fig. 14), whereas a natural rock emerged on the north foot of

the hill east of the KYP plot. There, the intersection of street P17 with street 39b was unearthed, a smaller street which started with a staircase of 9 steps leading to the upper terrace. A torso of Apollo *Sauroktonos* of lartian *lithos* dated to the mid-2nd century CE and a miniature bronze herm derive from this excavation. The identification of the open-air sanctuary with Meter Theon-Kybele remains uncertain, although in *IG* XII 1162 the cult of Meter Theon is included among the religious *thiasoi* of Rhodes. A tenuous clue is offered by the discovery of a head of Kybele (Fig. 32) in the Kypriotis plot where there are traces of the street 40. A second clue is the head (Fig. 33) found at Diakosavvas plot in Garibaldi street representing an Attis figurine, the paredros of the *oreia* Meter. It is true, however, that the sites of the sanctuaries of Kybele were adapted to certain natural landscapes, with rocky slopes and ravines, natural cavities, and water sources. But this is not sufficient to conclude for a sanctuary of Kybele which should have had a temple. Furthermore, there is not any presence of the Rhodian Korybantes and the comparison with the *Paneion* at Alexandreia is far-fetched.

For the urbanism of Rhodes, the progress made is outstanding. The Hippodamian lay-out of the town founded through the Dorian *synoikismos* in 408/407 BCE, attributed by Strabo (Strab., XIV 2, 9) to Hippodamos himself when commenting about Peiraeus (ὥσπερ ἡ τῶν Ῥοδίων πόλιν), first established by Joannis Kontis,[21] who identified rectangles measuring 201 X 201 m, including εὐρυχωρίαι (free spaces) διηνεκεῖς and στενωπούς (wide and narrow streets), πλατεῖαι (width between 8 and 12 m, 10 *plateiai* running north-south and another 10 running east-south), and two wider avenues 16.10 and 16.50 m, as it has been confirmed by Grigorios Konstantinopoulos and recently updated Melina Tsopotou-Philimonos,[22] created *insulae* facing east.

According to Maria Michalaki-Kollia ("Temples, Sacred Places, and Cult in the City of Rhodes. Revisiting the Evidence", pp. 160-188), the public buildings and sanctuaries do not seem to have been in the agora but to be laid out in a diagonal arrangement giving the impression of a theatre, as they are produced by the slanting terrain descending from the acropolis down to the four harbours.[23] The apex of the forming triangle should be located on the sanctuary of Nymph Rhodos in the acropolis, around the *Nymphaea* (No 2a, 2b, 2c, 2d), while the diver-

21. Kontis, 1958.
22. Tsopotou-Philimonos, 1996.
23. Diod., XIX 45, 3-4: θεατροειδοῦς δ'οὔσης τῆς Ρόδου.

gent axes testifying the arrangement from south-east to north-west were "selected in order to underline the leading role of the two new gods of the city", Halios and the Nymph. The north-west axis touched upon the so-called "*Pantheon*" (no. 7), the sanctuary of Asclepios laid on two terraces (no. 8), the open-air sanctuary of the Mother of Gods Kybele (no. 9) and the great Lower *tetragonon* Gymnasion (no. 10) dedicated to honour Ptolemy I Soter, each side of which was one stadion long (184-201 m).[24] The discussion about the sanctuary of Halios by Michalaki-Kollia is revolutionary but convincing (pp. 179-184). It seems that the *temenos* of Halios was in the centre of the city, probably on a "lower acropolis", according to the use made by Christos Carouzos, protruding above the military and the commercial harbour, in direct communication with other major public buildings in the Agorai. The *koilon* of the natural theatre towering the harbours suggested by Carouzos seems to have been designed properly in connection to the *temenos* of Halios. Joannis Kontis thought that it was not due to an amphitheatrical image but instead to the increasing terraces. Closer to Carouzos' approach,[25] which was otherwise implicit also in the *enkomion* of Aelius Aristides,[26] Michalaki-Kollia concluded that the *temenos* of Halios would constitute the elevated orchestra of this theatre and in her concluding remarks (p. 184) she put forward the comparison with the description of Halikarnassos by Vitruvius.[27] She apparently envisaged the city in the shape of an ancient theatre, as if Rhodes were the model for Halikarnassos built after 374 BCE, with the *Mausoleum* in an analogous place to the sanctuary of Halios in Rhodes in the centre of the city. Unfortunately, there is not any evidence about the *emporion*, the harbour and the other *kataskeuai* promoted by Evagoras I at Salamis in Cyprus, whose reconstruction might be contemporary to Rhodes (soon after 412 BCE). It seems therefore that the place of the Pan-Rhodian cult of Halios was imposed from the beginning in a rectangle measuring 200 X 200 m (between P30 and P39 to the east and west, and

24. Diod., XX 100.

25. Carouzos, 1973.

26. Ael., *Rhod.* 7: τὸ δὲ πάντων κάλλιστον, οὐκ ἀπηρτημένον τὸν κύκλον τοῦτον [τῶν τειχῶν], τῆς ἄλλης πόλεως οὐδὲ κενὸν οὐδὲν ἐν μέσῳ ποιοῦντα, ἀλλὰ προσεχῆ τῇ πόλει ὥς τε στέφανον κεφαλῇ περιθέοντα.

27. Vitr., II 8, 10-11, 11: *Is autem locus est theatri curvaturae similis. Itaque in imo secundum forum est constitutum; per mediam autem altitudinis curvaturam praecinctionemque platea ampla latitudine facta, in qua media Mausoleum ita egregiis operibus est factum.*

between P6 and P5, to the north and south),[28] though the exact position is yet to be discovered. This indicates the wider area that encloses the ruins of the church of St. John and the area of the Palace of the Grand Master. A decree of 53 CE ἐν τῷ τεμένει τοῦ Ἁλίου found built into the floor of St. John, indicated by Grigorios Konstantinopoulos,[29] strengthens this view, as well as a pedestal dedicated to Halios from Kollakion, the head of Halios found built in a wall of the Inn of the Tongue of Provence in the Street of the Knights and other minor architectural members. It would communicate with the sanctuary of Dionysos to the east located between the Roman *Tetrapylon* to the north, giving access to the military harbour (Mandraki) and the Deigma-Mylonaki plot,[30] which might indicate the place from where the commercial agora-*emporion* starts. Thus, the Colossus may have had access to both the military harbour through the *Dionysion*, and the commercial agora. According to a new proposal, the iconography of Colossus may be represented in the statue from the Villa di Ulpiano, Santa Marinella, in the Museo di Civitavecchia: it would depict Helios leaning backwards with a raised hand bearing the torch and the corresponded flexed leg.[31] If we accept the identification of the Hippodameian agora and the disposal of the *deigma* – commercial Agora in Peiraeus, as it has been reconstructed through five *stoai* by Georgios Steinhauer,[32] the *deigma* of Rhodes, which was το τραπεζιτικόν δεῖγμα – the Bank of exchange, and the *Dionysion* would define the great harbour-*emporion* from the east. *Deigma* and *stoai*, just like in the *emporion* of Peiraeus, should run ideally along the *odos Eleutherias*, from the *Platia Symes* where the sanctuary of Aphrodite *Limenia* (no. 12) is placed next to the *Dionysion* (no. 20) at least as far as *Plateia Ippokratous*, or probably *Plateia Martyron*. The civic agora – hippodameian agora, instead of the area of the acropolis, as Michalaki-Kollia proposes, should have occupied the area of the rectangles to the west of *deigma-temenos* of Halios.

Pindar narrates in the *Olympian* VII dedicated to Diagoras how Helios fathered seven sons with the Nymph Rhodos and one of them, Kekraphos, had

28. Strab., XIV 2, 5: καὶ πολλοῖς ἀναθήμασιν ἐκοσμήθη ἅ κεῖται τὰ μὲν πλεῖστα ἐν τῷ Διονυσίῳ καὶ τῷ γυμνασίῳ, ἄλλα δ'ἐν ἄλλοις τόποις, ἄριστα δὲ ὅ τε τοῦ Ἡλίου κολοσσός, ὃν φησιν ὁ ποιήσας τὸ ἰαμβεῖον, ὅτι ἑπτάκις δέκα Χάρης ἐποίει πηχέων ὁ Λίνδιος.
29. Konstantinopoulos, 1997, pp. 72-73, nos. 241-243; *IG* XII 1, 2.
30. Pol., V 88: ἔστησαν ἀνδριάντας ἐν τῷ τῶν Ῥοδίων δείγματι, στεφανούμενον τὸν δῆμον τῶν Ροδίων ὑπὸ τοῦ δήμου τοῦ Συρακουσίων.
31. Coarelli & Lo Sardo, 2023, pp. 240-241; Anniboletti, 2024.
32. Steinhauer, 2007.

three, Kamiros, Ialyssos and Lindos. *Heliadai*, Danaos and Kadmos represent the mythological past of Rhodos. After the arrival of the Mycenaeans of Tlepolemos,[33] followed the colonial expedition of the Dorians with the Argive Althaimenes, son of Katreus, who must have founded on the summit of Mount Atavyros his palace and a temple in honour of Zeus *Atavyrios*, thus connotating the Dorian character of the three Rhodian cities in the Archaic Age: Ialysos, Kamiros, Lindos. Kamiros was the second among the three cities. It lay on the northwest coast of the island. The *necropoleis* were excavated by Billiotti and Salzmann (1859-1864). The acropolis was located on the north area, along with the temenos of Athena *Kamiras* and many tombs all around the slopes excavated by Giulio Jacopi between 1928 and 1930.

Isabella Bossolino ("Early Iron Age Kamiros and Its Sanctuaries. Some Observations", pp. 189-200) reviewed the Proto-Geometric and Geometric context of the still unpublished pottery of the excavation. She concluded that the idea that the first sanctuary of Athena went back to the 10th century BCE might have been a wrong interpretation of the material of the votive deposit made by Jacopi, whose analysis led Nicholas Coldstream to believe that the temple of Athena was one of the earliest sanctuaries in the Greek world. Bossolino demonstrates that the first votive objects to be dedicated to Athena belong to no earlier than the period after 750 BCE. Thus, she argues for a foundation of the sanctuary during the second half of the 8th century BCE, contemporary to the rise of the *polis* of Kamiros. The so-called "Temple A" on the terrace north will produce in fact the first votive artifacts in the middle of the 7th century BCE. Regarding the terrace, which was not empty earlier but occupied by a small necropolis until the very end of the 8th century BCE, having the character of a simple *genos*, the new social corpus is imposed, by obliterating the power of the aristocratic *genos* through the new foundation of the sanctuary-temple of the accomplished new *polis*. Vroulia in the south coast of Rhodos is an important settlement dating from the 7th century BCE.

Jérémy Lamaze ("Revisiting the Archaic Shrine, 'La Chapelle' of Vroulia (Rhodes)", pp. 201-219) takes into consideration a *naiskos in antis* outside the settlement. Correctly, he replaces the *naiskos* into the typology of temples from Emporio-Chios and Zagora-Andros. Nevertheless, it is not necessary to assume that the shrine of Vroulia would be the expression of a Cypriot cult-building, even though the observation of Nota Kourou, who explained Vroulia "as a port of call for

33. Hom., *Il.* II 653-670; Strab., XIV 2; *FGrHist* 240; *The Chronicle of Lindos*: the donors of the Telchines, Kadmos, Minos, Herakles, [VI] Τλαπόλεμος φιάλαν, ἐφ΄ἅς ἐπεγέγραπτο Ἀθάνα Πολιάδι καὶ Διὶ Πολιεῖ εὐχάν.

Cypriot trade network directed mainly to Aegean", is based on a limestone sphinx of Cypriot type bearing a Phoenician inscription. The Phoenician presence at Vroulia is testified but the comparison proposed by Jérémy Lamaze with Kition-Kathari Temple 4, floor 2A. is far from being convincing, since this "Pre-Phoenician" temple at Kition-Kathari is to be dated much earlier, in the phase of 1230-1190 BCE, before the Temple of Astarte (850 BCE), and seems to belong more probably to the typology of the Cananaean Temples found in Israel (Tell Lachish, Tell El Farah, Tell Mevorakh). In general, the Phoenicians and the Rhodians must have had trade exchanges or parallel commercial aims since the Rhodians, according to Strabo,[34] sailed up to the Iberian Peninsula. But their aims must have been rather antagonistic, as Strabo later underlines that after the fall of Troy the Rhodians founded the Balearic Islands calling them Γυμνήσιοι νῆσοι, which were named by the Phoenicians Βαλεαρίδας (διότι τὰς Γυμνησίας Βαλεαρίδας λεχθῆναι). At any rate, the Cypro-Phoenicians of Kition are testified through their king Poumai-Pygmalion (831-785 BCE), who dedicated a temple at the Cape Nogar according to an inscription from Nora in Sardinia.

The paper of Giorgio Rocco and Monica Livadiotti ("The Sanctuary of Zeus on Mt Atavyros, Rhodes. Some preliminary notes on its architecture", pp. 220-231) is the next chapter. In the VII *Olympian*, Pindar pleads with Zeus *Atavyrios* to honour Diagoras.[35] The authors have reconstructed through spared fragments a "court altar" of Ionic type which had no decoration, with outward *toichobates* and *podium*, and *trapeza* in the internal, approachable through a ramp, dating to the 3rd century BCE, very similar to the Altar of Dionysus from Kos and the court altar of the sanctuary of the Great Gods at Samothrace, going back to the last quarter of the 4th century BCE. Another structure is the so-called "Northern Building", built with well-cut bossed blocks that seem to denote the presence of an *hestiatorion* rather than a thesaurus or a *lesche*.

Romina Carboni and Emiliano Cruccas have written the next chapter ("Forms of Private and Public Devotion in the Dodecanese in the Hellenistic Age. The Cases of the Great Gods and Hecate", pp. 232-242). It is difficult to discern between private and public devotion in the epigraphical texts regarding the list of

34. Strab., XIV 2, 10: ἀφ'οὗ καὶ μέχρι Ἰβηρίας ἔπλευσαν, κἀκεῖ μὲν τὴν Ῥόδον ἔκτισαν, ἣν ὕστερον Μασσαλιῶται κατέσχον. See also Strab., III 4, 8, concerning the modern city of Rosas to the north of Ampurias: Ἐνταῦθα δ' ἔστι καὶ ἡ Ῥόδη, πολίχνιο, Ἐμποριτῶν. Τινὲς δὲ κτίσμα Ῥοδίων φασί.

35. Pind., *Ol.* VII 87-88: Ἀλλ'ὦ Ζεῦ Πάτερ, νώτοισιν Ἀταβυρίου / μεδέων, τίμα μὲν ὕμνου τεθμὸν Ὀλυμπιονίκαν.

the so-called "*Samothrakiastai*". There are lists of Rhodian citizens sent to Samothrace as ἱεροποιοὶ μύσται εὐσεβεῖς for the periodic ceremonies in honour of the Great Gods (*IG* XII 8, 186). But the most intriguing is *IG* XII 1, 43 by which an unknown personality is honoured by a corps of soldiers because he took part "in the war" (στρατευσάμενον κατὰ πόλ[εμον] / ἔν τε ταῖς καταφράκτοις ναυσὶ / καὶ ἐντριημιολίαις), along with other συστρατευσάμενοι of the religious congregation of the *koinon* of the *Samothrakiastai* and *Lemniastai*, in fact the worshippers of the Great Gods of Samothrace and the *Kabeiroi* of Lemnos. They may have apparently protected sailors of private enterprises as *koina* – congregations of the military fleet of Rhodes. This is a very important point, because it seems that the military fleet of Rhodes, as suggested by Michael Rostovtzeff, protected both the civic and the commercial fleets, and was organized under the worship of the *Kabeiroi* of Samothrace and Lemnos. Moreover, we perceive the dedication of an exceptional military *ex voto* like the Nike of Samothrace, standing on the bow of a Rhodian *triemiolia*, which was made by *lartios lithos* of Rhodes, as celebrating the victory of the Rhodians against the Seleucid king Antiochus III in the naval battle of Myonnesus (191 BCE). The area of the Northern Aegean must have been of crucial importance for the Rhodian commerce, as one can conclude by the war conducted by the Rhodians against the policy of taxes imposed by Byzantium on entering the Euxine Sea from the Propontis, where Rhodes had a privileged relation to Sinope, after they had provided help in 220 BCE in her defense against Mithridates II. Timber instead of wine and probably the commerce of slaves from Dioskurias at Colchis must have been the economic background for the presence of the military fleet of Rhodes in the waters of Samothrace. This does not signify that there were no religious congregations with civic purposes (*IG* XII 1, 163), including the various professions as regards shipbuilding, seafaring, and bank loans. There do not appear any congregations for the military Gods of the *Korybantes* associated by the authors with the *Kouretes* of Crete, young men in armour engaging in the military *pyrriche* dance, and with the mythical *Telchines*, who instead took up home in Rhodes and are linked by Diodorus with "the first to cast sculptures".[36] The Cretan *Korybantes* were associated by the authors with Mount Ida in Crete and with Caria. But they do not seem to overwhelm the Rhodian *Telchines*. In Rhodes and Kos, Hekate belongs more to the private sphere rather than the public. There is not any special attestation in the

36. Diod., V 55, 2: ἀγάλματά τε θεῶν πρῶτοι κατασκευάσαι λέγονται (…) παρὰ μὲν γὰρ Λινδίοις Ἀπόλλωνα Τελχίνιον προσαγορευθῆναι, παρά δὲ Ἰαλυσίοις Ἥραν καὶ Νύμφας Τελχινίας, παρὰ δὲ Καμιρεῦσιν Ἥραν Τελχινίαν.

Dodecanese of a massive influence from Caria, where the cult of Hecate was central in the public life of the area, as shown in the *Hekataion* of Lagina. Hecate is connotated, as expected, as *Propylaia* and *Soteira* in Camirus, and it is to be connected more with the trivia of the streets, like the *Hekataion* published by Amedeo Maiuri from Rhodes, rather than with the State.

Charikleia Fantaoutsaki ("Divine Travellers from Egypt Settling on Rhodes. Some Issues for Discussion", pp. 243-250) points out that Rhodes received early the cult of Isis as attested by the sanctuary of Isis recently excavated in ancient Rhodes (no. 16), already at the time of Ptolemy II Philadelphus (281-246 BCE). The cult is certain, since it as attested by the finds in the "Nile water crypt" imitating the Nilometer: Isis, Sarapis, Horus and, possibly Apis, and by a votive plaque dedicated to Osiris. Unfortunately, the absence of inscriptions does not facilitate the comprehension of the origins of the *Iseion*. The Egyptians formed a major group of the foreign population of Rhodes. Morelli mentions 24 individuals from Alexandria, but the number is not consistent in comparison to the relations between Rhodes and Alexandria (there is no dedication to Isis *Euploia* or Isis *Pelagia* as in Delos) and the position of the sanctuary at the margin of the city does not hint any process of Egyptianizing Rhodes, which remains attached to its Dorian identity. The *pharaonica* finds from the sanctuary, in their authentic Egyptian form, remain limited in the precinct itself, they are not diffused in the city. In fact, the epitaph with the name of Chaeremon of Memphis ἱερεύς Ἴσιος, in an inscription of *ca.* 100 BCE from the Korakonero necropolis, testified the hellenized form of the cult.

Panayotis Pachis ("Ἴσ[ει] Σωτείρα. The Cult of Isis on the Island of Rhodes in the Hellenistic Age", pp. 251-263) starts by commenting a *charisterion* to Isis *Soteira*, dating to the 1st century BCE to a certain Ippon of Cnidos, a metic, and expands in depth the discussion into two very interesting arguments: 1) Rhodes as a commercial centre of the Ptolemaic grain trade from Alexandria; and 2) The dissemination of Egyptian cults on Rhodes in the context of the wider framework of circulating ideas in the ecumenical spirit of the Hellenistic Age. It should be remembered, in addition to the "golden sea route" of Rhodes-Alexandria emphasized by Pachis that the link of Alexandria with Rhodes was established at the beginning of the reign of Ptolemy I Soter, when the cult Sarapis was also introduced in Rhodes. Nevertheless, it was only after the earthquake in Rhodes of 227/226 BCE that the dependency of the distribution and sale of the Egyptian grain on the Rhodian commercial fleet increased. In the first phase (306-227 BCE) it was Rhodes which

was fed by Egypt. Diodorus is explicit about that.[37] Following this framework, the aristocratic system of government of Rhodes applied the institution of charity, by providing grain to the poor for free.[38] In the second phase, Alexandria could not but leave the protection of her commerce to the military fleet of Rhodes which from 197 to 168 BCE was dominant in the Aegean Sea. The more Athens was gaining commercial independence under the protection of Rome, the more Rhodes and Alexandria were being connected to each other after 220 BCE. Virginia Grace noticed that the Rhodian stamped handles began to disappear from the excavations of the agora in Athens after 200 BCE, whereas they appear in great numbers in Alexandria (80,000 Rhodian handles registered by Peter Frazer in 1965).

Paolo D. Scirpo ("Rhodian Cults in the Greek Colonies of Sicily. A Research Prologue", pp. 264-272) considers the mixed foundation of Gela by Rhodes and Crete (688 BCE), along with their expansion up to the foundation of the subcolony of Akragas (580 BCE).[39] Scirpo examines the role of the original Rhodian-Cretan pantheon in the development of Gela and Akragas which contributed to the amalgamation of the two different political entities. He explains the *staseis* of these colonies from 650 to 550 BCE as an indicator of a balance which collapsed with the advent of Tyranny of the Deinomeinids in Gela. The eldest of the four brothers, Gelon, who was ruler in Gela from 491 BC to 485 BCE, denotes the aftermath of the Rhodian component and consequently, there prevailed the Rhodian element of the cult in a manner of "Rhodianizing" the state, with the construction of "Temple C" at Gela, in honour of the Rhodian *potnia* Athena *Lindia*, for the victory against

37. Diod., XX 81: "At any rate, the Rhodians, having established pacts of friendship with all the rulers, carefully avoided giving legitimate grounds for complaint; but in displaying goodwill they inclined chiefly toward Ptolemy, for it happened that most of their revenues were due to the merchants who sailed to Egypt, and that in general the city drew its food supply from that kingdom".

38. Strab., XIV 2, 5 (trans. Jones): δημοκηδεῖς δ'εἰσὶν οἱ Ῥόδιοι, καίπερ οὐ δημοκρατούμενοι: "The Rhodians are concerned for the people in general, although their rule is not democratic; still, they wish to take care of their multitude of poor people. Accordingly, the people are supplied with provisions and the needy are supported by the well-to-do, by a certain ancestral custom; and there are certain liturgies that supply provisions, so that at the same time the poor man receives his sustenance, and the city does not run short of useful men, and for the manning of the fleets".

39. Thuc., VI 4, 3 asserts: "Gela was founded in common by Antiphemus, who led colonists from Rhodes, and Entimus, who led others from Crete, in the 45th year after the foundation of Syracuse (…) the place where now stands the acropolis (…) is called Lindioi. To the inhabitants were given Dorian institutions".

the Carthaginians at Himera in 480 BCE,[40] and "Temple E", the *Athenaion* at Akragas.[41] The Rhodian family of Deinomenids who would later be established in Syracuse through Gelon I (485-478 BCE) and Ieron I (478-466 BCE), seems to have originated in Sicily by Deinomenes who also founded the cult of Demeter and Persephone at Gela, due to the fact that they were among the original settlers in the 8th century BCE.[42] An important role is attributed by Scirpo to the Paredros, at Gela in the sanctuary of Molino di Pietro and Pythian, or better *Dalios* Apollo, in the Archaic *emporion* of Bosco Littorio. 800 attic vases from the late 7th century BCE down to the end of the 4th century BCE found on Rhodes are connected to the cult of Dionysus. 150 of them portray Dionysiac images. The majority (119) date from 550 to 475 BCE, while there seems to be a drop after the late 5th century BCE.

This is the statistic conclusion reached by Dimitris Paleothodoros and Goergios Mavroudis ("Visual and Written Testimonies on the Cult of Dionysus in the Dodecanese", pp. 273-292). They demonstrate the predilection for models created by the Athenian vase-painters, while Rhodian vase-painters never depict Dionysiac subjects. The written evidence for Dionysus during the archaic and classical period is lacking. But from the end of the 4th century BCE starts, also in Karpathos, Nisyros and Symi, the production of Rhodian wine, as attested by the stamps of inscribed handles on the amphorae, bearing the name of the producer and the year of the eponymous priest of Helios.[43] The Rhodian wine was in great demand all over the Mediterranean world. It was massively produced because it was cheap and of poor quality. That might be the explanation for the dropping of the Athenian wine out of commerce and its substitution by the Rhodian wine. A sanctuary of Dionysus (no. 20), praised by Lucianus (*Amores* 8), was founded in the city of Rhodes and another one in Lindus. Accordingly, the connection of the wine of Dionysus with the military life is attested in the theatre of Dionysus in Rhodes during public ceremonies for honouring young soldiers, according to Diodorus (XX 84, 3).

Alan W. Johnston ("De Natura δεκάτης (-or ας)", pp. 293-295) deals with an epigraphic formula μναμόσυνον δεκάτης which appears in four graffiti on two cups,

40. See the *pithos* with dedication to Athena, Fig. 2; *Chronicle of Lindos* C 11-14: Athena *Patroia*, though it is difficult to discern the ἄπυρα ἱερὰ attested for Athena *Lindia* in Lindos.

41. For instance, also Pol., IX 27, 7 testifies for the acropolis of Akragas "(...) on the summit there is the temple of Athena and Zeus Atavyrios, just as the Rhodians (...)" (probably the Doric temple of the middle of the 5th century BCE under the Norman church of Santa Maria dei Greci).

42. Hdt., VII 153, 1; *Lindian Chronicle* F 3, 28. Cf. Mitchell, 2022.

43. Finkielsztejn, 2001.

an amphora, and a krater, of Attic provenance, of the late 6th or 5th centuries BCE, a bronze instrument, and a marble *louterion*, from Ialysus. This might be not an *aparche* or the object itself but a form of aide-memoire, not the whole of the dedication but a token. *Dekata* would be accompanied by the motivation of the memory.

Aynur-Michèle-Sara Karatas ("The Sanctuaries and Cults of Demeter on Rhodes", pp. 296-322) discusses the cult of Demeter, whose importance is testified by the fact that the first month of the Rhodian calendar was named *Thesmophoria*. Only two sanctuaries of Demeter have been excavated on far on Rhodes. Karatas is right to stress that the sanctuaries of Demeter were often extra-urban. In the Archaic time a sanctuary of Demeter is attested in Lindos, whereas a clay figurine of two women (625-600 BCE) found in the tomb of a woman in Papatislure provides evidence for the cult of Demeter in Rhodes itself. Another clay figurine of two seated women, found at the necropolis of Makri Langoni, is dated to 450-420 BCE. The two sanctuaries were not accompanied by monumental buildings. The votives from the "small votive deposit" at Lindos represent Demeter a) *hydrophoros*, b) *cistaphoros*, c) piglet bearer, and d) *liknon*-bearer, whereas a Demeter *Kourotrophos* derives from the "big votive deposit pit". In Lindos clay figurines indicate that Zeus was worshipped as Zeus *Damatrios*. In Kamiros, Demeter and Kore, are not among the general lists of deities mentioned in the inscriptions. Exception is *I. Kamiros* 84 (line 16) which mentions the Kore devotees Κουραιστᾶν who crowned among other religious *thiasoi* a certain Aristombrotidas in 167 BCE. *Tit. Cam.* 156a (1st century BCE) regards the regulation of the cult association of Demeter named *Damateres*. The epigraphic sources on Demeter, Kore and Pluton from all the Dodecanese is presented by Karatas in Table 1b, while the corresponding cult in Caria (Aphrodisias, Bargylia, Cnidus, Didyma, Halicarnassus, Lagina, Lepsia, Mylasa, Nysa, Panamara, Stratonikeia, Tralleis) are enlisted in Table 1a. The two tables testify a shared diffusion of the cult of Demeter and Kore in the Dorian Aegean.

## Bibliography

Anniboletti, Lara (2024). *L'Apollo Helios di Civitavecchia. Il Colosso di Rodi. L'immagine di una delle sette meraviglie dell'antichità al Museo Archeologico Nazionale di Civitavecchia*. Viterbo: Antiqua Res Edizioni.

Beschi, Luigi (1967-1968). Il monumento di Telemachos fondatore dell'*Asclepieion* ateniese. *Annuario Scuola Archeologica Italiana di Atene*, 45-46, pp. 381-400.

Bol, Peter C. (ed.) (2007). *Die Geschichte der antiken Bildhauerkunst III*. Darmstadt: Philipp von Zabern.

Carouzos, Christos (1973). Ρόδος. Ιστορία, Μνημεία, Τέχνη. Αθήνα: Εκδόσεις Παπαχρυσάνθου.

Coarelli, Filippo (2016). *Pergamo e il re. Forma e funzioni di una capitale ellenistica.* Pisa & Roma: Fabrizio Serra.

Coarelli, Filippo & Lo Sardo, Eugenio (2023). *Alessandro Magno e l'Oriente*. Milano: Electa.

Craik, Elizabeth M. (1980). *The Dorian Aegean*. London & Boston: Routledge & Kegan Paul.

De Angelis, Francesco & Marconi, Clemente (eds.) (2019). *Ancient Greek and Roman Art and Architecture*, vol. 1. Berlin & Boston: Brill.

Finkielsztejn, Gérald (2001). *Chronologie détaillée et révisée des éponymes amphoriques rhodiens de 270 à 108 av. J.-C. environ*. Oxford: BAR Publishing.

Flashar, Martin (2007). Formenspektrum, Themenvielfalt, Funktionszusammenhänge-Beispiele späthellenistischer Skulptur. In Bol, 2007, pp. 333-372.

Gkizelis, Grigorios (ed.) (1996). Πρακτικά του Διεθνοῦς Επιστημονικού Συμποσίου, Ρόδος: 24 αιώνες, 1-5 Οκτωβρίου 1992. Αθήνα: Ακαδημία Αθηνών.

Greco, Emanuele & Lombardo, Mario G. (eds.) (2007). *Atene e l'Occidente, i grandi temi. Le premesse, i protagonisti, le forme della comunicazione e dell'interazione, i modi dell'intervento ateniese in Occidente. Atti del Convegno Internazionale (Atene, 25-27 maggio 2006 – Paris 2007)*. Atene: Scuola Archeologica Italiana di Atene.

Gualandi, Giorgio (1976). Sculture di Rodi. *Annuario della Scuola archeologica italiana di Atene e delle Missioni in Oriente*, 54 (n.s. 38), pp. 7-259.

Kantzia, Charis (1980). ΤΙΜΟΣ ΑΒΔΑΛΩΝΥΜΟΥ [ΣΙΔ]ΩΝΟΣ ΒΑΣΙΛΕΩΣ: Μία δίγλωσση ελληνική-φοινικική επιγραφή από την Κω. Αρχαιολογικόν Δελτίον, 35, pp. 1-16.

Konstantinopoulos, Grigorios (1997). Η ροδιακή μυθολογία του VII Ολυμπιόνικου, Ο Ροδιακός κόσμος ΙΙ. Ρόδος: Ταμείο Αρχαιολογικών Πόρων και Απαλλοτριώσεων.

Kontis, Joannis D. (1958). Zum antiken Stadtbauplan von Rhodos. *Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts. Athenische Abteilung*, 73, pp. 146-158.

Mitchell, Lynette G. (2022). The Politics of Power. The Rise and Fall of the Deinomenid Dynasty in Fifth-century Sicily. *Studia Antiqua et Archaeologica*, 28.1, pp. 123-141.

Morelli, Donato (1959). *I culti di Rodi*. Studi classici e orientali, 8. Pisa: Libreria Goliardica.

Preisshofen, Renate Kabus (1989). *Die hellenistische Plastik der Insel Kos*. Athenische Mitteilungen, Beiheft. Berlin: Mann.

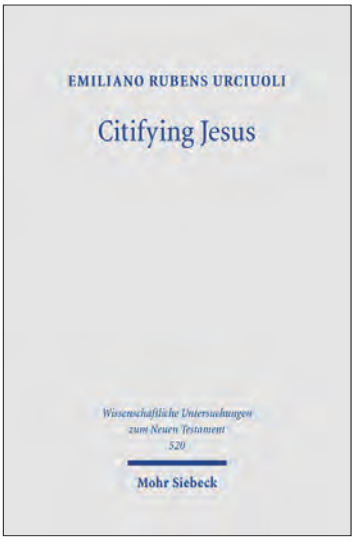
Rocco, Giorgio (2009). Note sul santuario di Afrodite Pandemos e Pontia a Kos. *Annuario Scuola Archeologica Italiana di Atene*, 67, pp. 599-612.

Steinhauer, Georgios (2007). Ο Ιππόδαμος και η διαίρεσις του Πειραιώς. In Greco & Lombardo, 2007, pp. 191-209.

Themelis, Petros (2019). The Sculpture of Messene. In De Angelis & Marconi, 2019, pp. 536-545.

Tsopotou-Philimonos, Melina (1996). Το ρυμοτομικό σχέδιο και η πολεοδομική οργάνωση της αρχαίας Ρόδου. In Gkizelis, 1996, pp. 61-89.

# Citifying Jesus




URCIUOLI, EMILIANO R. (2024). *Citifying Jesus. The Making of an Urban Religion in the Roman Empire.* Tübingen: Mohr Siebeck. X, 309 pp., 139,00 € [ISBN 978-3-16-162371-4]

NICOLA DENZEY LEWIS
Claremont Graduate University
nicola.denzeylewis@cgu.edu – https://orcid.org/0000-0001-5438-6728

This excellent, thought-provoking book is a revision of Urciuoli's habilitation thesis composed under the aegis of the University of Erfurt's Humanities Centre for Advanced Studies / Kolleg-Forschungsgruppe and its five-year project, "Religion and Urbanity. Reciprocal Formations" (2018-2022). The book's nine chapters emerged from various colloquia and have already been published in a range of peer-reviewed venues separately; one or two have been reworked. The book's intellectual orientation also reflects Urciuoli's years as a post-doctoral fellow with the Max Weber Kolleg's "Lived Ancient Religion" (LAR) project, also based at the University of Erfurt (2012-2017) under the leadership of Jörg Rüpke. Throughout,

this book reveals the unmistakable hallmarks of LAR, along with a deep engagement with LAR's international cohort of colleagues. On the topic of urban religion, Urciuoli published an earlier book (2021) in Italian; this is his first monograph in English. It is an impressive accomplishment.

Urciuoli is a vividly creative, brilliant, and experimental thinker, more comfortable with abstractions and theory than with history, particularly specific historical instances. And for good reason: recovering ancient history is an infamously fraught endeavor. Urciuoli engages the historical past primarily through ancient Christian literature. Fully aware of the many shortcomings of this method for reconstructing antiquity, he does his best to avoid the pitfalls of a simplistic reading of text while working to get to the level of lived experience of individual Christians as textual producers or self-authorized intellectuals. Still, Urciuoli's unique focus is not on lived religion nor everyday experience, but of the entanglement of urbanity and religion and its products.

That early Christianity (what Urciuoli calls "Christ religion") was largely an urban phenomenon has been a standard position for decades, expressed in volumes such as Wayne Meeks' *First Urban Christians* (1983) or even Rodney Stark's infamously provocative *The Rise of Christianity* (1996). This scholarship, while moving beyond textual, historical-critical, and theological approaches to understanding early Christianity through its texts, draws in archaeology, sociology, and other disciplines to investigate Christianity's urban development. But the point of the "Religion and Urbanity. Reciprocal Formations" project was to move beyond a phenomenological approach ("this is what urban Christianity looks like") to a discursive, dialectical, and analytical presentation of how the city made Christianity, and vice versa.

In his lengthy introduction, Urciuoli takes the time to lay out the conceptual ground of his work, defining urbanity, citification, and religion. Readers are to take heed here; while definitions of "urbanity" and "citification" are standard and uncontroversial within contemporary studies, Urciuoli adopts Rüpke's unique definition of religion as "the temporary and situational enlargement of the environment – judged as relevant by one or several of the actors – beyond the unquestionably plausible social environment inhabited by co-existing humans who are in communication (and hence observable)" (p. 3).[1] I am not entirely sure this definition makes complete sense in English, and it is sure to confuse, even flummox, many readers. Still, the intentional broadness of such a definition allows for more pliability or

1. Citing Rüpke, 2021, p. 19.

applicability in Urciuoli's analyses of "religion" in the city. "This book", Urciuoli begins, "sets out from the assumption that religion and urban life, that is, 'living with distant invisible forces and living with oppressively close people' are two of the most successful and long-lived cross-cultural strategies of handling, enhancing, and capitalizing on human sociability" (p. 2).

Since the point of this book is to explore the deep entanglement of religion and urbanity from the inception of cities, Urciuoli decides to start well before the Roman Empire and the rise of "Christ religion", with the examples of our earliest human settlements in the West: Göbekli Tepe and Çatalhöyük. Çatalhöyük, for example, had no temple sites, but "interdigitation with the everyday life is only one major aspect of how religion worked in the 'house society' of Neolithic Çatalhöyük" (p. 9). Thus, from the earliest city in the west, Urciuoli seeks to demonstrate that religion and the social structure were already mutually entangled (p. 10).

In Chapter 1, "Jumping Among the Temples. Against the Polytheists' 'Spatial Fix'", Urciuoli borrows British geographer David Harvey's notion of the "spatial fix": the "long-term strategy of tying footloose and flowing entities to fixed space", to investigate shifting concepts of polytheist-built cult space. "Large-scale urbanizing societies", he argues, "also needed to create the fixity of temples and shrines allowing the dissemination of religious production (beliefs, practices, experiences, narratives, etc.,) beyond previous socio-spatial limitations" (p. 47). Through this concept of the "spatial fix", Urciuoli draws on Tertullian and Augustine's critiques of polytheist cult sites and the manner in which the chronological distance between these two Christ followers reveals a shift in the materialization and increased spatialization of Christ religion.

Chapter 2 ("An Archetypal Blasé? Justin Martyr, the Metropolitan Man, and the Segmentation of Urban Life") works to take a granular "lived religion" approach to Justin Martyr's situatedness in the city, engaging H. Gregory Snyder's 2007 creative attempt to locate precisely where in Rome Justin Martyr lived, how that urban location shaped not only Justin's Christianness but also his mental disposition, what Urciuoli calls his "metropolity" (p. 65). To guide his analysis of Justin's disposition, Urciuoli also draws on the work of sociologist Georg Simmel. Simmel's work focused on the metropolis as the product of modernity. By "plunging Simmel into the Mediterranean world", Urciuoli investigates "whether and how, despite the low regime of technological pageantry, inner mobility, and life acceleration compared to Simmel's modern Berlin, specific behavioral attitudes and psychological traits can be mapped onto the distinctive socio-spatial features and conditionings of an ancient metropolis like Rome" (pp. 65-66). Simmel held that the modern

metropolis pressed individuals into coping behaviors that resulted in psychological attachment, something he called *Blasiertheit*, a "blasé attitude" (p. 80). Urciuoli plays with this idea: that perhaps *Blasiertheit* can transcend the limits of modernity and profitably describe Justin Martyr's mental disposition, but with the paucity of Justin's own thoughts on the matter in his extant writings, the chapter ends with an open question, "I let the reader decide" (p. 81).

Chapter 3, "(Good) People Next Door. Christ Religion in the Neighborhood", originally published in *Religion in the Roman Empire*, seeks to investigate "neighborhood" as particular social grouping which, unlike "*collegium*", "*domus*", or "*domus ecclesia*", has been largely ignored in sociologically-oriented scholarship. Acknowledging the thinness of the dataset, Urciuoli draws on urban studies, sociology, and philosophy. "How and to what extent", he wonders, has "the aspiration, demand, and need to proactively coexist in densely populated urban neighborhoods affected Christ religion?" (p. 89). Here, however, Urciuoli's use of martyrdom narratives as models of neighborhood interaction does not help his case, since conflict on the level of *neighborhood* interactions of Christ-followers versus non-Christ-followers appears only in "standardized depictions of crowd hostility" (p. 106). Yet Urciuoli ends this chapter with language reminiscent of Foucault: "(…) the making of Christ religion as an urban religion was a daily navigation between neighbors' indifference and watchfulness, discretion and whispering" (p. 106).

The next chapter ("The Poverty Plateau. The Space of the Urban Street Poor") moves from the previous chapter's focus on neighborhoods to an even more specific focus on the urban street. Here, the analytical frame involves co-spatiality and the delightfully-phrased "urban mille-feuille". Urciuoli surveys two centuries of Christian literature – from the *Book of Revelation*, *Acts* 3:1-10, to the *Letter of James* and the *Shepherd of Hermas* – to determine the extent to which the "literary emergence of, and engagement with, the urban destitute relate to the awareness and the crossing of the spatial thickness of the urban street" (p. 112). He discovers a disconnect between the way that early Christian texts speak about poverty and the lack of true engagement with urban poor: poverty is idealized, but the actual poor are "spaceless" and undetermined.

Chapter 5 ("Urban/e Distances. Secrecy, Discretion, and a Religious Guide to Urbanity") once again takes up the work of Simmel, which Urciuoli applies to his reading of an oft-neglected Christian text, the undated, anonymous *Letter to Diognetus*. This elusive writing offers guidance on how to be a Christ-follower in the context of the city, what Urciuoli nicely calls "a small guide to Christian urbanity" (p. 152). While he points out that many (if not most) Christian writings offer a model of resis-

tance in the form of martyrdom, this letter insists that the true "imitator of God" is "less the martyr (…) than the (relatively well-off) performer of neighborly love practicing a 'philanthropic form of generosity' patterned after a supreme model of benefaction" (p. 135). This chapter is perhaps the most successful in the book, in that it deftly combines social theory with a neglected but significant early Christian writing that sets up a plausible, non-theological model for Christian growth in the context of a metropolis.

Chapter 6 ("Smyrnean Detours. The Martyrdom of Polycarp as Urban Religious Event") is revised from an earlier piece published in the journal *Mortality* and co-authored with fellow Erfurt colleague Harry O. Maier. Urciuoli sees martyrdom texts as an inherently urban genre that catered to "diverse tightly-knit urban circles of writers, readers, listeners, and advertisers" (p. 156). His theoretical stance for this chapter is drawn from the post-de Certeau Situationists and their concept of the "*détournement*", a hijacking of prior architectural-spatial, semiotic-semantic elements in a city and a re-routing of them to other modes of meaning-making. As an urban religious event, the *Martyrdom of Polycarp* performs a *détournement* by re-mapping the location of the martyrdom – Smyrna – onto the gospels' spatial patterning of Jesus's passion.

Chapter 7 ("Leading by Writing. Cyprian's Management of a Heterarchical Crisis") is another provocative chapter. Working with the theme of the Christian bishop as an urban intellectual, this chapter explores the impact of urban Christian textual producers as they operate within and apart from urban heterarchies. A heterarchy is "the relation of elements to one another when they are unranked or when they have the potential for being ranked in a number of different ways, depending on systemic requirements".[2] Following the work of Allen Brent, Urciuoli provocatively argues that Cyprian's attempt to enforce a unified model of Christian doctrine and community as an intellectual textual producer in the wake of the Decian persecutions actually served to break apart existing communities of Christ-followers previously united by their religion.

Chapter 8 ("Time to Build. Christians' 'Right to the City' Between Dura and Tyre") returns to the themes of chapter 3, 4, and 5: the increasing visibility of Christian believers and their new "spatial capital". Urciuoli uses the examples of Dura Europos and Tyre – one with a visible Christian presence before Constantine and one after the Peace of the Church. How did Christ-followers claim architec-

2. Crumley, 1979, p. 144, as cited by Urciuoli, 2024, p. 181.

tural space? What narratives surrounded their visibility? Perhaps predictably, the passage of time and political events led Christ-followers of Tyre to exploit their "spatial capital" by increased visibility of their religion, manifested as the building of a magnificent basilica and the spatial fixation of the Christian God.

In the ninth and final chapter ("A Tale of No Cities. Searching for Urbanity and Urban Religion in Augustine's City of God"), Urciuoli turns, inevitably perhaps, to the only early Christian text with the word "city" in its title, in order to perform a "spatial analysis". As he points out, however, the City of God is "only nominally a book on cities" (p. 221). Augustine is as unconcerned with spatiality, mapping, and geography as he is with the material, political, and social conditions of an actual urban environment. His "City of God", like the Book of Revelation's Heavenly Jerusalem, is purely notional – hence Urciuoli's reference in the title to "no cities". Somehow, this chapter is a fitting end to a book on Religion and the City's entanglement, if only because it underscores how deeply complicated was the relationship between Christ-followers and their urban environment.

At the end of this monograph, Urciuoli offers some insight into what he was attempting to do in this book project. I loved its clarity, his rationale for deep and creative engagements with theory, and his candor regarding his own process of thinking, writing, and sharing this work with others. I offer here only two comments. First, it would be terribly unfair to criticize Urciuoli for looking solely at Christ religion in its urban context(s). This was, after all, his purview, and the tight focus makes for a better, more manageable study. At the same time, the decision to isolate early Christian groups from other "small group religions" in the Empire is to leave unexplored paths for comparison between them. Although there was some of this engagement in Chapter 1, the "spatial fix" chapter, this was not an analysis of polytheism in the city, but primarily Tertullian's critique of polytheist temples and their gods in Carthage. Thus, questions remain: What made urban Christ religion unique beyond our own determination, two thousand years later, to make it so? Indeed – was it unique at all, or did the city and religion entangle itself in similar ways within, say, Mithraic communities? Is it profitable to contrast and compare? Did some small religious groups do more with their cultural capital or urbanity than others?

A second observation: Urciuoli is continually stymied by a lack of primary source data, clearly evident from the ending of a few chapters (particularly chapters 1 and 5) where Urciuoli performs the literary equivalent of throwing up his hands or shrugging his shoulders. This is a problem we interpreters of antiquity all face, of course. While the paucity of ancient data leaves us free to generalize, spin off ideas and theories, and experiment with applying modern social theory to the ancient

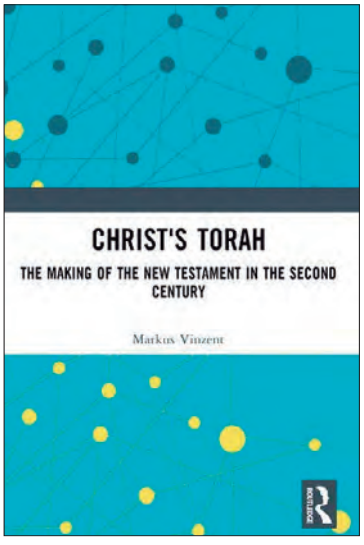
Mediterranean world, the best we can do – to use a by-now terribly overused and hackneyed phrase – is "think with" the problem of ancient Christ religion in the city. Urciuoli makes an impassioned (and I think, convincing) case for this at the book's conclusion ("Recaps, Clarifications, Confessions, and Disclaimers. The Religion of Urban Religion"). On the other hand, contained and expressed in this book are compelling ideas – fresh, stimulating, even fun. Urciuoli writes not to prove his own points, but to take provocative ideas to their ultimate end points: where our data fails us. Consequently, some chapters are more intellectually satisfying than others. But neither overgeneralizing (as with the term "Christ religion", which is not one thing but a vast constellation of responses of individuals and groups over a wide geographical area and several centuries) nor drilling down into specific case studies such as Justin Martyr's relationship to other self-authorized Christian intellectuals from his rooms above the baths, can allow us to fully understand Christianity's "rise". This does not, in my view, excuse us from trying – and Urcioli has tried more compellingly and creatively than most.

## Bibliography

Crumley, Carole L. (1979). Three Locational Models. An Epistemological Assessment of Anthropology and Archaeology. *Advances in Archaeological Method and Theory*, 2, pp. 141-173.

Rüpke, Jörg (2021). A Methodology for the Historiography of Ancient Religion. *Revista de Historiografía*, 36, pp. 13-32.

# CHRIST'S TORAH




VINZENT, MARKUS (2024). *Christ's Torah. The Making of the New Testament in the Second Century.* New York: Routledge. 408 pp., 152.00 $ [ISBN 978-1-03-245702-4]

CHRISTOPHER ZOCCALI
Independent Scholar
czoccali@gmail.com – https://orcid.org/0009-0009-2838-7175

Markus Vinzent is one of a small group of scholars who proposes that the four canonical *Gospels of Mathew, Mark, Luke*, and *John* are each dependent upon the 2nd century *Gospel of Marcion*, written *ca.* 140 CE. A key premise of Vinzent's dating of these texts is that they reflect the sociohistorical context brought to bear by the failed Bar Kokhba rebellion in *ca.* 135 CE. He contends, moreover, that the enterprise of creating a new collection of Christian scripture arises entirely through Marcion. In *Christ's Torah*, Vincent develops this proposal and related hypotheses as he explores the canon developed by Marcion of Sinope (*ca.* 85-160

https://doi.org/10.20318/arys.2025.9252 - *ARYS,* 23, 2025 [684-690] ISSN 1575-166x

CE), who likely coined the phrase, the "New Testament". Marcion's collection included a single *Gospel* (Vinzent argues that Marcion coined the name for that genre as well) and ten letters of the apostle Paul. Vinzent also suggests that the variant forms of Paul's letters found in Marcion's canon are closer to the originals and thus that the accepted editions were redacted accordingly.

In all, though coming to be viewed in the orthodox Christian tradition as a heretic, Marcion should be understood in the context of a tumultuous period in the development Christianity and Judaism, in which leading Christian figures were – not withstanding instances of polemical exchange – mutually dependent upon each other's ideas, as they sought to define the shared movement of which they were a part. Further, given the complexity of and limited data for this formative period, far less is really known than is commonly assumed about the development of the *New Testament* as it now is.

*Christ's Torah* is organized into three main sections. The first section engages the relevant patristic literature, with extended discussions on Irenaeus, Polycarp, Papias, Ignatius, and Dionysius. Irenaeus (*ca.* 135-200 CE) is seen as the oldest witness to the emergence of an authoritative collection of Christian writings, including the four *Gospels*, *Acts*, the *Pauline Epistles*, *Catholic Epistles*, and *Revelation*. Integral to Vinzent's argument for Marcion priority, he suggests that Polycarp demonstrates no awareness of the existence of the four canonical *Gospels*, and that the data in Eusebius concerning Papias suggests that "Papias offers information about a Gospel writing process which he places, at least as far as the *Gospel of John* is concerned, in the time of Marcion, hence shortly before the middle of the second century" (p. 28).

Vinzent holds that the letters of Ignatius are likely pseudonymous and post-date Marcion. Only scant references to the *Gospels of Mathew* and *John* and *Pauline Epistles* are found in the three-letter collection; more extensive references to the *Gospels* and Paul (including here the *Pastorals*), along with the *Catholic Epistles* occur in the later seven-letter expansion of the Ignatius collection, which dates, according to Vinzent, to 170 CE, "not far off from the canonical redactions of Irenaeus's broadened collection, later known as the *New Testament*" (p. 31).

Taking into further consideration Eusebius's account of Dionysius, what seems to have developed in the 2nd century is a deliberate maneuver to counter Marcion and his *New Testament* through the subsequent creation of an alternative body of authoritative texts, with four *Gospels* in place of Marcion's prior single *Gospel*; a move at odds with the general approach preferred in the second century of a single *Gospel* account. According to Vinzent, "like Irenaeus and Tertullian after him, Dionysius seems to have picked up on Marcion's original accusation [that forgeries of his single Gospel account were circulating] and turned it against Marcion himself" (p. 50).

Vinzent concludes here that Marcion's publication of his *New Testament* was likely a result of the fact that his *Gospel* had been

> "met with an outstanding reception but at the same time suffered corrections and unauthorized published plagiarisms. What Marcion had initially written was a testimony to the work and message of Jesus, setting down in writing the existing oral tradition. This he had already created back in Pontus and, after coming to Rome after the end of the Second Jewish War (after 135 CE), presented it in his house of learning. In addition, he probably already compiled a collection of ten Pauline letters, which he had brought back from Rome. After his work, which he called the 'Gospel,' had reached other teachers who – perhaps with the exception of the author of John – all taught in Rome, it was used by them, modified, and, to Marcion's particular chagrin, steered away from its initial purpose, namely to give Christians their own basis for a new code of law, a new *Torah*" (p. 75).

In section 2 of the book, Vinzent first engages in a comparative exercise of the four canonical *Gospels* and the single *Gospel of Marcion* (based on the reconstruction produced by Matthias Klinghardt). One significant aspect of comparison concerns the function of the character John the Baptist. A key distinction between the two is that for Marcion, the Baptist is not, as suggested in the four *Gospels*, a bridge between the law and prophets and Jesus (though Vinzent sees the *Gospel of John* as placing greater stress on the superiority of Christ, and thus is closer in this respect to Marcion). Rather, Marcion employed him "as a figure representing the last of the Jewish prophets and linked the Jewish Law and the Prophets to form the antithetical background against which he saw emerge the great prophet, Jesus Christ" (p. 129). Other points of comparison likewise reveal Marcion's attempt to sharply distinguish Jesus from the Jewish scriptures and tradition over against a more coherent relationship between the two as largely found in the four *Gospels*.

Section 2 also engages with a comparison of the *Pauline Epistles* appearing in Marcion's *New Testament* in comparison to Irenaeus's collection, the latter containing the addition of the *Pastoral Epistles*. Vinzent asks, "[a]re the language and content of Marcion's *Pauline Epistles* also closer to their author?" (p. 264). Though suggesting that further research on the matter is required, Vinzent proposes that these epistles were redacted, and the collection expanded from the Marcion version to the form eventually attested by Irenaeus, with such redactions serving to combat Marcion's view that understood the Christ movement as a complete departure from Judaism and even its antithesis, and to integrate the additional letters into the Pauline corpus.

Section 3 focuses on Marcion's theological agenda. The first central aspect of this agenda concerns his emphasis on kindness over justice. Regarding this matter, Vinzent proposes two key contexts from which Marcion's *New Testament* developed. The first is that the Jewish scriptures and extrabiblical literature portray a God who is a "furious judge and savior who executes vengeance" (p. 306). That is, the God portrayed in these texts is an inherently violent and even cruel one; he is a God that may care for Israel but generally at the exclusion of the other nations. Second, Vinzent points to the Bar Kokhba Revolt, "with its ghastly amounts of violence and bloodshed on the part of the Romans and the Jews" (p. 306). This war naturally gave rise to "the question of revenge and forgiveness, or of justice and goodness" (p. 306). Both factors were informative to the birth of "Christianity" as a separate tradition from "Judaism" (p. 306).

Accordingly, Marcion would have understood from Paul's letters "that the Christ to whom Paul bore witness was not the one designated by the Creator of this world to be the political Messiah and restorer of Jewish status. On the contrary (…) [he] understood Christ to be a universal bringer of salvation, not one who represented the Jewish law and the prophetic message (…). One who did not teach justice but rather practiced kindness" (p. 310). This version of Paul was, according to Vinzent, traced back by Marcion to Jesus himself, and he drew "the conclusion that the faithful must leave Jewish life and tradition, the Law, and the Prophets behind, and follow only the Pauline gospel of non-revenge, kindness, forgiveness, and love of one's enemies" (p. 318).

Vinzent explains that Marcion drew upon a "mixed bag" of material to develop his portrait of Christ's teaching that while still including violent rhetoric sought nevertheless to present an image of God as "a kind heavenly spirit," distinct from the "violent creator" of the Jewish scriptures (pp. 313-314). For example, in the *Sermon on the Plain* of *Marcion's Gospel*, the beatitudes diverge considerably from those found in the Jewish scriptures and even the DSS, with condemnation emphasized in the latter, and forgiveness in the former. And in contrast to the Jewish texts, Marcion presents beatitudes and corresponding woes such that the woes do not serve as a counter to the beatitudes. Only one group is ultimately envisaged in a "dynamic circular movement" with the same end goal of salvation. Vinzent explains,

> "Marcion thus abolishes the condemnatory character of the woes. They are no longer part of the righteous condemnation of a divine judge who has two scales in his hands; instead they represent forms of Christian exhortations according to which even the woes should ultimately lead to beatitude. Conversely, the beatitudes are not the privilege of a few chosen ones" (p. 329).

The second central aspect of Marcion's theological agenda concerns his view of the relationship between poverty and wealth. Many early Christians such as Chrysostom were suspicious of wealth and viewed it as inherently negative. Marcion was himself wealthy and "people in the second century were offended by Marcion's possessions and business activities" (p. 336). As Vinzent further notes, "as late as the fifth century, (…) in the *Vita Abercii*, Marcion is depicted as the prototype of the wealthy business owner who uses his resources not only for the city and the poor but for his own interests" (p. 336). But as Vinzent continues to explain, "[t]he moral philosophy [Marcion] propagated championed business and profit making in the service of a different world order (…). The amount of capital he obtained and distributed was far more than the usual social tribute common at that time, even more than the Jewish tithe" (p. 336).

Vinzent then engages in comparisons between Marcion's *Gospel* and *Luke* (cf. 18:18-30; 16:19-31), highlighting that while each warn of wealth and emphasize the need to provide for the poor, Marcion's Jesus, in contradistinction to the portrait of him in *Luke*, is both *Torah* critical and avoids a totalizing condemnation of the wealthy. Vinzent concludes on the matter,

> "Even Marcion seems to have made the topic of ownership, property, and poverty one of the central themes of his life. (…) in [his Gospel] he tried to show how one should deal with such wealth. In the second century, indeed, his movement praised itself for counting a number of martyrs, who sacrificed their own lives in order to follow the Jesus portrayed by Marcion. [Marcion] wove his ideas of investing in divine goods, innovation, progress, and the dynamism of capital into his pamphlet and manifesto, to which he significantly gave the name 'New Testament' and which endowed the young cult he called Christianity with its own holy scripture" (p. 344).

A fourth section briefly summarizes implications of the analysis throughout the preceding three sections and offers an invitation to readers to (re)consider the historical developments surrounding the origin of Christianity and the *New Testament* in particular.

In all, this volume represents one of the most substantive treatments to date on Marcion priority, along with the view that, rather than being dismissed as an early heretic, he should be credited as a pivotal Christian figure centrally involved in the birth of Christianity as a distinct movement from Judaism. Moreover, he is the agent responsible for this movement's earliest *Gospel* and first collection of sacred texts we know as the *New Testament*.

The question of Marcion priority might evoke something of the causality dilemma as expressed in the proverbial question, "what came first, the chicken or the egg?". Did Marcion redact *Luke* or is it the other way around?[1] Is Marcion's collection of Paul's letters more original or did these likewise undergo redaction to suit his theological agenda? Complicating that question is the fact that we do not have an extant manuscript of *Marcion's New Testament* and are instead reliant upon quotations contained in the patristic literature, principally Tertullian and Epiphanius, and in the context of polemical refutations. Thus, what his *Gospel* and especially collection of Paul's letters (quotations from which are far scanter in the relevant literature) contained is not entirely clear.

Notwithstanding this complication, it should initially be observed that Vinzent's thesis for Marcion priority relies on a series of debatable historical hypotheses concerning the relevant patristic literature. For example, if the letters of Ignatius are not in fact pseudepigraphic and dated late, then his thesis is more difficult to sustain, since the three-letter collection of Ignatius seem to contain direct quotations from the *Gospel of Matthew*.

While this volume seeks to understand Marcion's view in its historical context, I did find that some of the argumentation lacked adequate hermeneutical distance and thus, perhaps subtly, affirmed, or at least insufficiently clarified Marcion's significantly misinformed understanding of 1st century Judaism and its sacred texts. To be fair, such misunderstandings are not wholly unique to Marcion among second and third century Christian writers, even those representing proto-orthodoxy. However, unlike the proto-orthodox Christians, Marcion's means of dealing with his understanding of the Jewish scriptures was to completely sever them from the Christian tradition.

While risking over-simplification, Vinzent's readers might be inspired to ask: Did what had become Christian orthodoxy arise as a response to a "Marcionite-styled" Jesus who seems curiously more committed to Platonism than the larger Jewish tradition? Or is the reverse more likely? That is, the eventual rise of highly distorted interpretations of the teachings of a thoroughly Jewish Jesus and Paul, which were then confronted by leaders in the movement who represented a more authentic tradition predicated on those teachings.

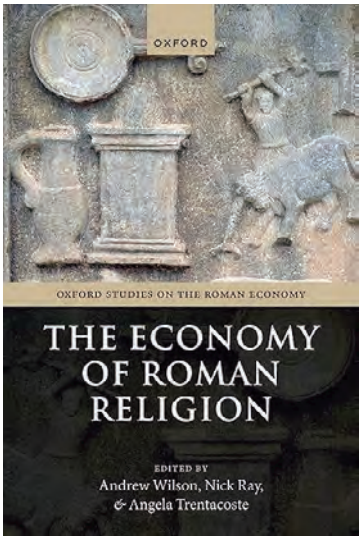
It is still possible that regardless of Marcion's views his gospel was the first one written. Of course, the question of Marcion priority would have to properly contend with all the arguments advanced for early (1st century) authorship of the

1. It is also possible that Marcion and Luke wrote independently from a common source.

canonical *Gospels*. Arguments outside of early attestation are not discussed in this volume. I will only briefly mention here my skepticism that – despite the relative success of Marcionism and general diversity of sects and beliefs laying claim to the Christian tradition within the early stages of the movement – a firmly-grounded, common tradition in possession of written *Gospels*, in addition to Paul's letters, *Acts*, and other texts that would eventually be found in the Christian canon, did not already exist well before the mid-2nd century.

In any case, as Vinzent points out, we do not have the privilege of certainty and therefore critical exploration of all such historical possibilities should be welcomed. Accordingly, this volume represents an important contribution and thought experiment on Marcion priority and the shaping of early Christianity along with its authoritative writings.

# The Economy of Roman Religion




WILSON, ANDREW, RAY, NICK & TRENTACOSTE, ANGELA (EDS.) (2023). *The Economy of Roman Religion. Oxford Studies on the Roman Economy.* Oxford: Oxford University Press. 384 pp., 83.00 £ [ISBN 978-0-19-288353-7]

ERIC ORLIN
University of Puget Sound
eorlin@pugetsound.edu

Most of the articles in this volume derive from a conference sponsored by the *Oxford Roman Economy Project* held in September, 2016, and the volume itself fits well into the series *Oxford Studies in the Roman Economy*. Twelve papers are provided, including an introduction by one of the volume editors Andrew Wilson, a paper from Jörg Rüpke updating a paper presented in 1995 that represents one of the first attempts to bring Roman religion and economy together, nine papers from the conference, and a concluding discussion from Greg Woolf offering his thoughts on the state of the field. All in all, the volume achieves its goal of sparking consideration of

the interrelationship between Roman religion and the Roman economy, showing clearly that these subjects can no longer be treated independently and that we are at the very beginning of the process of thinking about them together.

Wilson's introduction argues strongly that Roman religion and Roman economy have been treated separately for far too long. As he notes, it is a commonplace for scholars to claim that religion permeated all aspects of ancient life, and yet while Greek religion has seen its share of studies concerned with religious aspects of economic life, until 2019 there was almost no attention paid to the economic aspects of religious behavior, or the religious aspects of economic behavior. A special edition of the journal *Religion in the Roman Empire*, co-edited by Claudia Moser and Christopher Smith in 2019, followed by the publication of Dan-El Padilla Peralta's *Divine Institutions* in 2020 which examined the economics of temple-building and religion more generally in the Middle Republic, have hopefully begun to swing the pendulum towards action.

Wilson's introduction suggests that not only would Roman religion scholars benefit from considering economic aspects and Roman economy scholars benefit from considering religious aspects, but that the Roman world can contribute usefully to broader discussions about "the economics of religion". He cites the work of Laurence Iannaccone in particular who has suggested that "private" religions depend on fee for service activity while "collective" religions depend on membership fees and donations. The papers in this collection suggest ways in which this model might need to be modified. Not only is the line between "private" and "collective" difficult to draw in the ancient world – should mystery cults be considered private or collective? – but the model does not easily accommodate ancient euergetistic practices or state sponsorship that could occur alongside fees for services rendered and membership fees. Rüpke's chapter that immediately follows the introduction substantiates this point. Rüpke attempts to outline the scale of revenues and expenses for public religion in Rome and notes that revenue from leased land almost certainly provided the single largest source of revenue to Roman priesthoods, a category not included in other calculations of the economy of religion. In addition to suggesting that the broader field needs to take account of a greater diversity of behavior, Rüpke's calculations, even though approximations, demonstrate that religion formed a relatively small part of the Roman economy, such that changes in religious behavior cannot be ascribed to purely financial factors. Scholars of the Roman world may be late to the party, but these articles make clear that we have much to offer the field of economy of religion once we begin to ask these questions, and the nine essays that follow in this collection offer a smorgasbord of possibilities.

Charlotte Potts examines Archaic Etruria and Latium to demonstrate that many of the features often associated with Roman religion were present even before the arrival of Roman influence. Sanctuaries with their often-monumental temples represent the largest expenditure, but evidence of metallurgy and ceramic production associated with sanctuaries suggests that other types of both production and expenditure were present at an early date. Both literary and archaeological evidence indicate that sanctuaries played a role in trade, perhaps at festivals but perhaps also throughout the year, given the location of many sanctuaries along known trade routes. If the Forum Boarium served as the first location that brought trade, sanctuary, and ceremonial together in Rome, such behavior reflects practices already in existence in central Italy. Potts suggests that the questions worth asking are not about the existence of a relationship between these elements, but how that relationship changed as Rome moved from an archaic city to Mediterranean hegemony to an imperial power.

Javier Domingo builds on a model developed to estimate construction costs to suggest that the cost of building a monumental temple in the western provinces might have been roughly half of the cost of a similar temple in Rome. Domingo provides several tables to help document the costs while also acknowledging that costs can only be estimated and that many factors including the elaborateness of the decorative scheme will have affected the final cost of a building. Nonetheless, understanding some of the basic construction costs can allow us to better appreciate the behavior of the builders. Temple construction played an important role in civic euergetism, and the competition between individuals as well as between different cities can be comprehended more fully by understanding the economic cost.

The papers of David Wigg-Wolf (on coinage and religion), Marietta Horster (on the Eastern provinces) and Marie-Pierre Chaufray (on Egypt) focus on more detailed questions that are necessary to address if we are to confront the connections between religion and economy. Wigg-Wolf discusses the iconography on Roman coinage and then moves to explore the role of temples as treasuries, while Horster and Chaufray explore the impact of Roman conquest on the religious economies of the eastern provinces and Egypt respectively. These papers all present valuable information about administration, revenues, and expenses; at the same time reading these papers is a reminder of how many questions still need answers. For example, once we accept that different iconographical habits took hold in different areas, one wants to know how the use of coins to promote different ideologies played a role in the economic systems of those areas. Horster raises interesting questions about the expenses for new imperial cults and the extent to which they might have drawn resources away from the traditional cults;

she leaves open the possibility that there was sufficient funding for all of this religious activity until social and cultural conditions changed. Chaufray similarly highlights administrative changes that occurred with the arrival of the Romans and asserts that their arrival did not prevent temples in Egypt from continuing to play an active part in the economy, but precisely how the situation may have changed remains to be uncovered. These questions are precisely what we should hope further economic analysis of Roman religion can help to resolve.

Two chapters deal with animals for sacrifice, Michael McKinnon mostly on Italy and Anthony King on Romano-Celtic sanctuaries. In light of the fact that animal sacrifice was one of the most common religious acts of the ancient world, understanding which animals were used and the economics of how they came to be sacrificed offers an opportunity to enrich our understanding of the ritual. McKinnon's analysis of faunal remains suggests that chickens may have been used in "private" ceremonies, and especially at gravesides, more than scholars have previously acknowledged. King focuses attention on rural sanctuaries that may have lacked easy access to markets for animals and describes a series of strategies available, from the sanctuary raising its own herds to simply using its land as a corral to hold animals brought to the sanctuary for the purpose of sacrifice; presumably in both cases the animals would be sold to worshippers as the need arose. These papers lay out foundational points clearly and also point the way towards future questions almost begging to be addressed: can we trace the routes by which animals arrived at rural sanctuaries, or find firmer evidence of animal husbandry at sanctuaries, and can we understand better the reasons why certain sanctuaries employed one solution or the other? How far indeed can we quantify the financial aspect of a personal sacrifice? To what extent did financial concerns impact the choice of sacrifice as opposed to concerns about what the divinity might deem appropriate, or are these two factors indissolubly intertwined? The economics of animal sacrifice would seem to have much to reveal about Roman religious mentality more broadly.

Questions of gifts in sanctuaries and of the relationship of occupational guilds to religious practice occupy Marta Garcia Morillo and Koenraad Verboven respectively. Both papers provide substantial background on the topics under investigation. Morillo recounts the philosophical and legal approaches to gift-giving in Rome before turning to the issue of gifts given to sanctuaries. Since the evidence seems to show that when items given to sanctuaries were utilized for their cash value, the money was spent on the sanctuary itself, there is further work to be done to understand the broader economic impact: were these resources withdrawn from circulation or did they free up funds to be spent elsewhere? The work of Ulrike Ehmig

on gifts to sanctuaries might be relevant here: what difference might there be either morally or legally between a gift (*donum*) and an ex-voto dedication? Verboven highlights the challenge of identifying *collegia* whose functions may have been primarily professional or primarily religious, including the complicated case of the *dendrophori*. Both types of colleges engaged in religious practices and both helped individuals integrate into their local civic communities.

These papers raise the question, one relevant to the collection as a whole, of whether it is even possible to separate out a purely, or even primarily, religious purpose from a non-religious one. As Woolf notes in his concluding chapter, "there were no secular spaces in the ancient world within which economic activity might have been confined, and no religious ones from which it was excluded". In a typically cogent chapter concluding the collection, Woolf highlights several ways in which scholars might further explore the interrelationship between religion and economy. He uses the data from the studies presented here to take a step back and attempt a view from afar. He suggests that while the Roman propertied classes developed several mechanisms, such as the development of corporate structures, that allowed for economic development, Roman temples seemed to have aimed for more modest returns, seeking primarily to support their own activities. Woolf suggests while they engaged in economic activity and did not hinder economic development, they seem not to have been major contributors to economic growth. He also highlights how the decentralized nature of polytheism may have limited the economic impact of religious activity, where the difference may be most notable by comparing how the Church in Rome centralized authority and managed economic resources in specific ways. The chapter provides not just a summing up of the papers, but points to broader conclusions that are often left unstated in the individual pieces.

Hopefully this valuable collection further helps to integrate considerations of religion into broader rethinking of Roman history. Scholars often assert links between religion and law in archaic Rome, and recently these links have begun to be explored more closely; given the obvious connections between economic matters and Roman law, legal issues might profitably be brought into these discussions. These integrated discussions can help reframe our knowledge of the Roman world, in the way that Dan-El Padilla Peralta's *Divine Institutions* used economic analysis to provide a new way of understanding the Middle Republic. If no aspect of ancient life was untouched by the divine, as asserted by Wilson in his introduction, then our future studies of the Roman world should always be taking account of the religious element. This volume marks a good start in that direction.

# SANCTUARIES AND EXPERIENCE

Sanctuaries and Experience
Knowledge, Practice and Space in the Ancient World
Edited by Greg Woolf, Ilaria Bultrighini and Camilla Norman
Classical Studies
Franz Steiner Verlag
POTSDAMER ALTERTUMSWISSENSCHAFTLICHE BEITRÄGE
83

WOOLF, GREG, BULTRIGHINI, ILARIA & NORMAN, CAMILLA (EDS.) (2024). *Sanctuaries and Experience. Knowledge, Practice and Space in the Ancient World.* Potsdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge, 83. Stuttgart: Franz Steiner. 474 pp., 89.00 € [ISBN 978-3-515-13399-9]

RALPH HAEUSSLER
Winchester University
ralph.haussler@uclmail.net – https://orcid.org/0000-0002-5260-5234

This impressive volume consists of 18 papers, plus the editors' "Introduction" (pp. 10-26) and Julia Kindt's "Afterthought" (pp. 461-472) that overall demonstrate multiple layers of human experience in diverse religious contexts in the ancient world. When reading the main title – "Sanctuary and Experience" – one might be excused to think that the papers will illuminate us about people's diverse personal and collective religious, sensory and emotional experiences in a sanctuary. Of course, hardly anyone would have ever experienced the epiphany of a god or goddess, and not everyone experienced ecstatic behaviour, an altered state of consciousness or even practiced fasting, so often described in our ancient sources. But each individual would have had various sensory experiences or "physical sensations" in a

sanctuary, which Kindt (p. 466) summarises in her "Afterthought", such as the natural environment, the objects in a sanctuary, the practices, like dancing, as well as the sound (music, prayers, incantations) and smells (smoke from the sacrifice), to which we could add many other visual, auditory and olfactory experiences, especially those related to animal sacrifice. Several papers mention depictions of ritual dances, be it in Egypt (p. 43), on the island of Despotiko (pp. 74-75) or the "komast" dances in Daunia (p. 90), while Marco Serino's paper on a divine house (*iera oikia*) in Sicily suggests that music "created a ritual atmosphere symbolically connecting the 'world of the living' with 'earthly' happiness" (p. 182), though the impact on the dancers', musicians' and the audience's brain, how it may have affected their emotions, well-being and state of consciousness, still remains to be analysed. The "media intensity of religious communication" – with a combination of gestures, prayers, music, objects, sacrifices, priestly *regalia*, reenactment, and many more, which any participant had to "process" – were aimed to bring into "existence", at least at a particular point of time in a ritual, the "otherwise invisible addressees", in the words of Jörg Rüpke (pp. 30-31). But there is also the more permanent space: the sanctuary whose specific architectural environment provided not only a purposedly-designed setting for ritual practices and/or prescribing the movement of the worshippers – both on a daily basis and for large, collective events –, but its very architecture is likely to have triggered emotional responses, be its awe-inspiring or intimidating scale or people's experience when entering a confined space. Some spaces were designed to be dark and unsettling, as we might image in the case of Eleusis' *telesterion* or a *mithraeum* – spaces that were illuminated by the flickering light of torches or oil lamps that is known to affect people's perceptions and emotions. Architecture, sounds, the smells of incense and smoke were all part of a deliberate *mise-en-scène* demarcating a sanctuary or temenos as a special place.

In this respect, a "sanctuary", as alluded to in the title, stands out as a particular space to study people's experiences. And in their "Introduction", the editors aim to provide a definition. Rather than just any place where cult activities took place (which would be quite problematic in a world where the divine was omnipresent in and inseparable from people's everyday life, just like in modern-day polytheistic religions, like Hinduism and Shinto), a sanctuary is considered to be basically a *temenos*, if we want to use Greek terminology, demarcated by a *peribolos*. Usually with a complex internal organisation consisting of different activity zones, the sanctuary is a place where human activities, such as communal dining, took up a different meaning (pp. 10-11). In this respect, Thomas Gamelin's paper on Egyptian temples (pp. 43-65) and Dominic Dalglish's paper on the Jupiter

*Optimus Maximus Heliopolitanus* temple in Baalbek (pp. 395-423) demonstrate the importance and the impact of a sanctuary's architectural environment: there is the monumentality, sometimes of an intimidating scale, which may trigger a feeling of awe and respect. With their "otherworldly proportions", as in the case of Jupiter *Heliopolitanus*, people might well have considered a certain "divine" involvement in the construction of a temple (p. 417). Moreover, a sanctuary or temple is not just a symbol of political power or elite benefaction, but it is a "liminal space of divine immanence", a place to experience a deity, in the words of Dalglish (p. 412), as the temple represents the god's house, a "celestial place on earth", as Gamelin reminds us. The presence of a god, the overall atmosphere within the buildings, complemented by representations and monumental inscriptions, are a reminder of the "mysterious dimension of the temple and the celestial world" (p. 62). This would have affected anyone's emotions, but there is the additional emotion that priests must have felt being allowed to cross the various physical boundaries within a sanctuary to enter the temple's deepest part and getting close to a god (pp. 45 and 62). With certain areas being designed to be either "immersed in darkness" or sunlight (pp. 51-52), the architecture also triggers emotional responses, while Gamelin also reflects on the movement of the priests within the temple, such as their need to turn inside double chapels, for example at Edfu and Dendara, thus physically symbolising in their motion that they were entering another world (p. 62). Even without such monumental stone constructions, the basic concept is valid for many sanctuaries, including open-air sanctuary, whose sacred area is equally demarcated, sometimes by ditches and wooden boundaries; sites, like the Iron Age sanctuary of Corent, come to mind as they may provide useful *comparanda* that allow us not only to reconstruct ritual practices and movement inside a sanctuary, but also the multitude of sensory and emotional experiences that participants must have endured, not to mention that open-air sanctuaries might have allowed for a more intimate experience with the natural world, especially those sanctuaries that were deliberately designed to allow an enhanced experience of certain phenomena, such as solstices and equinoxes. Initiation cults, like the Eleusinian mysteries, provide a particular religious experience, which is demonstrated in Aelius Arisitides' *Hieroi Logoi* recounting his experience and therapy at the *Asklepieion* of Pergamon during his long-term illness. Being familiar with Eleusis, as shown by Petridou (pp. 369-394), Aristides describes his entire "lived experience" of illness and healing as an initiation cult, with similar religious experiences, like his "ecstatic joy" when Asklepios manifested himself, while calling his fellow patients *mystes* (pp. 370-374).

In this volume, we encounter diverse experiences. For example, Erika Angliker, Yannos Kourayos and Kornilia Daifa (pp. 67-87) focus our attention on the sensory experience of travelling in the case of the Apollo sanctuary on the small island of Despotiko which could only be reached by boat from nearby Paros, thus providing a unique personal experience that may have involved the danger of crossing the sea and the fear of death, resulting in pilgrims praying to god for a safe journey (pp. 78-80). Esther Eidinow's paper on "Travel Stories" (pp. 147-161) explores how the telling and re-telling of narratives, like Plutarch's *On the Delays of Divine Vengeance*, were creating and actualising the sanctuary of Delphi as both a demarcated space as well as a place of physical risk, with Delphians as "instruments of justice" who punished sacrilegious acts by hurling the accused visitors over the cliff (pp. 153-155). At Delphi, one might also have had an intellectual experience, as Elena Franchi (pp. 349-367) shows, as in Plutarch's *De Pythiae oraculis* describing a conversation of a group slowly walking up to the Apollo temple, stopping, engaging with the objects they see, reading inscriptions and reflecting both about past deeds and the present; this leads us to the term of "*paideia*-related agency" (p. 358), as our visitors' personal experience also depended on their educational and cultural background, especially in the interconnected Roman worlds with Pausanias basically providing a guide for visitors on how to explore the main sites in a sanctuary like Delphi (pp. 352-354). But for local populations, the "deposits of memories" that sanctuaries accumulated over many generations, also provided an ideal "pedagogical arena" to socialise children as it provides a setting to communicate – and visualise – narratives that aimed at explaining "the world and its phenomena", as stated by Jaime Alvar Ezquerra and José Carlos López-Gómez for the case of Roman Hispania (p. 441). But apart from tourism, education and religious devotion, an individual might have had numerous reasons to enter a sacred space, as emphasised by Rita Sassu (pp. 219-244), including healthcare, political reasons and financial matters, which reflect a sanctuary's "multi-faceted layers" (pp. 230, 235). This leads us to Julietta Steinhauer's analysis of the diverse experiences of "female foreigners" on Delos who were worshipping at the sanctuary of the Syrian gods on Delos (pp. 245-264), while Bultrighini examines the parallels between the worship of Artemis *Amarysia* at her sanctuary at Euboia and her "outlet" at Athens (pp. 194-218).

Human experience of images is explored, among others, by Katja Sporn (pp. 265-298) who analyses the function of the private portraits of "ordinary" people inside a Graeco-Roman temple (*naos*), suggesting that those represent people who aspired for a "close connection with the god", rather than having a statue in a publicly accessible place. Marlis Arnhold (pp. 299-316), focusing on the difference

between *simulacra* and *ornamenta*, with the former representing only the deity to whom a sanctuary is dedicated to, suggests that it was left to the visitor of a sanctuary to capture these images in a self-chosen sequence (p. 308). Anna-Katharina Rieger's paper (pp. 317-347) leads us out of sanctuaries and into the streets and private houses (*lararia*) of Pompei, showing that people's religious experiences were closely connected with the urban fabric: focusing above all on the image of well-dressed women in different social and spatial situations, one can identify the mutual influence of elite imagery on shaping the representation of the goddesses Venus *Pompeiana* and Isis-Fortuna (p. 341). Talking about the urban context, the above-mentioned "sacred house" would have appeared as an ordinary house in the urban fabric of Himera (Sicily), but the finds of red-figure vases, knucklebones, female terracotta figurines, etc. reveal its exclusive ritual role, a "neighbourhood sanctuary", probably of a *phratria*, as suggested by Serino (p. 164). Vase painting specific to this house were used to provide a visual narrative that might provide insights into ritual practices, like the probable role of wedding rituals, the initiation of new members into a family or *phratria*, or the role of water, which may potentially have cathartic and rebirthing powers, based on the depiction of the Leukothea myth (pp. 169-170), though as a goddess who helps sailors in distress, Leukothea's iconography also seems appropriate for a port city like Himera. In this respect, Camilla Norman's paper (pp. 89-114) identifies a wide range of shared ritual practices, like procession and "seemingly 'mundane' activities" (weaving and food preparation) in the iconography of the archaic Daunian stelae (650-475 BCE). At a time when sanctuaries are not attested in Daunia (p. 91), the performance of these rituals may not only have created a "temporary sacralised place" for a community, but also served to preserve people's values and customs through performance and storytelling (p. 108). This leads us to Giovanni Mastronuzzi, Davide Tamiano and Giacomo Vizzino's study of food offerings and rituals meals in the Oria and Vaste sanctuaries in pre-Roman Apulia (pp. 115-145); especially Vaste allows us to reconstruct some of the feasting rituals, with the authors suggesting that priest and worshippers may have descended into the pit at Vaste to make libations on the hypogeal altar, comparing the ritual with participants entering the womb of a fertility goddess (pp. 127-128). Examples of rituals relating to fertility deities are also discussed by Csaba Szabó (pp. 425-440), like the zoomorphic and human masks that were discovered at the Roman town of *Favianis* (Mautern), probably part of a ceremonial outfit related to winter-spring transitional rituals (pp. 430-431). While Szabó's paper discusses the conceptualisation of religious spaces in the Danube provinces, notably in an urban context, we move to the decline of public temples

and sanctuaries in the paper by Alvar Ezquerra and López-Gómez (pp. 441-460): the widespread abandonment of temples and sanctuaries across Hispania as early as the 3rd century CE, for example in cities like *Baelo Claudia* and *Cordoba*, also resulted in the abandonment of "administered religion" (*i.e.*, *polis*/civic religion), as argued by the authors (p. 448), not due to a global crisis, but with local elites no longer investing in public cults, thus making religious activities less visible, perhaps increasingly centred around the private sphere (p. 454). Together with Kindt's "Afterthought", this volume provides a wide range of fascinating papers covering a large variety of religious sites, not only in formal sanctuaries, but also in domestic houses, cemeteries, rural and urban areas.

## NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ORIGINALES EN ARYS

**1.** *ARYS* es una revista publicada desde 1998 y de periodicidad anual desde 2010 en la que los artículos recibidos serán sometidos a una evaluación por parte de revisores externos mediante el sistema conocido como de pares ciegos. El Consejo de Redacción no modificará las opiniones vertidas por los autores ni se hace responsable de las opiniones emitidas por ellos o por los revisores externos. La fecha de publicación es diciembre.

**2.** El Consejo de Redacción de *ARYS* considerará la publicación de trabajos de investigación, originales e inéditos, siempre que demuestren un nivel de calidad contrastado y se ocupen de aspectos religiosos y sociales, dedicados al estudio de la Antigüedad. Se atenderá a la novedad del tema, al tratamiento diferente más profundo de problemas ya identificados en la historiografía, a la aportación y valoración de datos novedosos respecto a una cuestión historiográfica determinada, o a la aplicación de nuevas o mejoradas metodologías.

**3.** *ARYS* acepta artículos redactados en español, inglés, francés, italiano, alemán y portugués.

**4.** Los originales deben presentarse en un correcto registro lingüístico de la lengua empleada, incluidos los resúmenes. El uso incorrecto sintáctico u ortográfico podrán causar el rechazo del artículo.

**5.** Los artículos no deberán sobrepasar por lo general las 20 páginas mecanografiadas en tamaño DIN-A4, ajustándose a los siguientes parámetros: formato (Microsoft Office Word), fuente (Times New Roman), tamaño fuente texto (12), tamaño fuente notas (10), sangría de la primera línea de cada párrafo, espaciado normal entre líneas (1). En las 20 páginas se contabilizan igualmente notas y bibliografía. Las notas se dispondrán al pie de página, no al final del texto.

**6.** La revista incentiva a los autores a entregar textos que tengan una extensión mínima de no menos de 3000 palabras (para artículos) y 1000 palabras (para reseñas) y que no superen las 25.000 palabras. Es conveniente que se mencione, en la medida de lo posible, la metodología utilizada en el artículo.

**7.** Para el griego clásico se utilizará la fuente Unicode.

**8.** Para cada artículo serán necesarios el título del trabajo en español y en inglés, un resumen también en ambos idiomas, y palabras clave, de nuevo en español y en inglés. Cada uno de estos apartados deberá subirse en forma de metadatos en la aplicación de OJS (ver instrucción 13).

**9.** Se incluirán también al darse de alta en la aplicación el nombre del autor, centro de adscripción, dirección postal y e-mail de contacto.

**10.** Recomendaciones para el uso de un lenguaje inclusivo:

La revista ARYS está comprometida con la lucha contra todo tipo de discriminación por razón de sexo o género, orientación sexual, etnia, discapacidad, estatus socioeconómico, ideología y creencias. Por ello, apuesta por investigaciones precisas, libres de sesgos, estereotipos o prejuicios asociados a estas variables y sensibles a la complejidad y amplitud de los contextos sociales, culturales, económicos y biológicos en estudio.

Así, los manuscritos presentados a la revista deberán emplear un lenguaje inclusivo que trate con igual respeto a todas las personas, evitando la estigmatización y discriminación de individuos o grupos. Para ello, los trabajos se abstendrán de utilizar etiquetas para designar a un conjunto de personas, como si se tratase de un grupo ajeno a la sociedad, por cuanto esto contribuye a perpetuar estereotipos, así como de emplear terminología y expresiones condescendientes en relación con las personas con discapacidad. En lo que respecta a la etnia, son inapropiados los esencialismos, la referencia a "minorías" y las comparaciones sesgadas entre grupos. Asimismo, es inadecuado ofrecer información sobre las personas que sea irrelevante para la investigación, como también lo es ignorar las diferencias y las características específicas de los sujetos cuando estas existen y afectan a los resultados del estudio.

**11.** Recomendaciones para el uso de un lenguaje no sexista:

Como buena práctica editorial en igualdad de género, se evitará la ocultación de las mujeres detrás del uso de iniciales en las citas bibliográficas, en las que se desarrollarán los nombres completos (nombre y apellido) de los autores y las autoras, así como detrás del masculino genérico. El uso de este último, reconocido por la Real Academia Española como género no marcado para menciones colectivas, no es siempre inadecuado ni discriminatorio. Su empleo es válido y se aleja de una interpretación sexista si, por ejemplo, nombramos además a la persona o personas a las

que se refiere, aclarando así su sentido universal (ej. Los agentes rituales, hombres y mujeres, desempeñaban funciones distintas en el sacrificio). No obstante, frente al masculino genérico se deberá priorizar el empleo de fórmulas lingüísticas inclusivas que den cabida y visibilicen a las mujeres y a las personas no binarias.

Por ejemplo, se aconseja el uso de sustantivos genéricos o epicenos (persona, sujeto, individuo, personaje, miembro, etc.), colectivos (ciudadanía, alumnado, equipo) y abstractos (arqueología por arqueólogo/a, autoría por autor/a, dirección por director/a). Las perífrasis y los sintagmas favorecen también fórmulas más igualitarias (personal investigador en lugar de investigador/a; o titular de una beca en lugar de becario/a), así como los pronombres sin marca de género: formas neutras frente a los pronombres que se acompañan de un artículo masculino o femenino (el que o la que por quien); fórmulas genéricas – pronombres sin marca de género – en lugar de pronombres indefinidos (en vez de uno o una, convendría usar alguien o nadie). También son preferibles los adjetivos sin marca de género (por ejemplo, diferente, en lugar de distintos y distintas; ilustres, insignes, excelentes, célebres, en lugar de prestigiosas o prestigiosos; cualquier o cada, en lugar de todo, etc.).

Se podrá utilizar la impersonalidad, la omisión del sujeto y el uso de la primera persona del plural y es aconsejable sustituir los verbos pasivos por verbos activos o formas impersonales con se.

Los desdoblamientos se utilizarán de forma prudente y no abusiva, pues pueden provocar la pérdida de economía del lenguaje y de agilidad de la lectura. En su uso, se aconseja alternar la forma femenina y la masculina en el primer lugar a lo largo del texto.

Cuando se hable de un colectivo integrado por mujeres y hombres, se utilizarán tanto el femenino como el masculino, comenzando por el femenino si se sabe que el grupo está integrado mayoritariamente por mujeres y viceversa, o por cualquiera de los dos géneros si se desconoce el grado de participación de hombres y mujeres.

Estas recomendaciones no agotan, por supuesto, la variedad de posibilidades por las que se puede optar para evitar el sexismo en el lenguaje. Para más información y ejemplos, aconsejamos la consulta de la Guía de comunicación no sexista, Madrid, Aguilar, 2011 (nueva edición 2021), editada por el Instituto Cervantes, de la Guía para un lenguaje no sexista de la lengua de la Universidad Autónoma de

Madrid, 2019, y del documento Buenas prácticas para el tratamiento del lenguaje en igualdad de la Universidad Carlos III de Madrid, 2016.

**12.** Las referencias bibliográficas se atendrán al modelo APA, así como explicado en detalles en el siguiente enlace: http://uc3m.libguides.com/guias_tematicas/citas_bibliograficas/APA

Cambio en las normas de cita: como buena práctica editorial en igualdad de género, es necesario identificar la autoría de los trabajos, por ello ARYS adopta un cambio en las normas de cita consistente en el desarrollo completo del nombre personal de los autores en la bibliografía, frente a lo indicado hasta ahora que requería solo la inicial.

**13.** Para la cita de fuentes se utilizarán abreviaturas aceptadas internacionalmente, como las del Oxford Classical Dictionary, el Thesaurus Linguae Latinae o el Diccionario Griego Español, como ejemplos.

**14.** Para efectuar divisiones y subdivisiones en los artículos se emplearán números arábigos sin mezclarlos con letras o números romanos. Las subdivisiones incluirán segundo o tercer número, separados por puntos (ej: apartado 1; primera subdivisión 1.1; segunda subdivisión 1.2. etc.).

**15.** Los cuadros, gráficos, figuras y mapas que se deseen incluir en el trabajo serán aportados aparte, numerados de forma correlativa con números arábigos, y se incluirá un pie de imagen para cada uno de ellos, así como la fuente de procedencia, en cursiva y tamaño 10, en una lista de todas las imágenes. Estas deberán tener una calidad suficiente de 300 píxeles y estar en formato jpg, preferentemente.

El/la autor/a declara que el material gráfico que aporta está libre de derechos y en el texto cita su procedencia. Si está sujeto a derechos de autor o reproducción, el autor/a aporta las autorizaciones correspondientes en archivo adjunto.

**16.** La publicación en *ARYS* no da derecho a la percepción de haberes. Los autores conservan los derechos de autor de sus textos y todos los derechos de publicación sin restricciones.

**17.** Instrucciones para el envío de originales: el envío de originales se realizará mediante el acceso a la página web de la revista *ARYS* en OJS en el servicio de bibliotecas de la Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys.

## Artículos

Se publicarán en esta sección artículos de investigación relacionados con la temática del volumen monográfico anual, sujetos a revisión por pares.

Las políticas editoriales de la revista establecen que los números impares constituyen las actas de los congresos organizados cada dos años por la Asociación ARYS, mientras que los números pares representan volúmenes monográficos encargados a uno o más editores sobre un tema específico decidido y aprobado previamente por la Asociación. Los editores son seleccionados en función de su experiencia académica, reputación en el campo y su capacidad para gestionar el proceso editorial de manera ética y eficiente. Esta estrategia editorial se implementa para diversificar las perspectivas temáticas y enriquecer la revista con enfoques innovadores. Los editores invitados son los directos responsables de la selección de los autores. Todos los números, incluidos aquellos con editores invitados, utilizan un sistema de revisión por pares doble ciego, donde los revisores externos evalúan de manera anónima los manuscritos. A lo largo de todo el proceso, el comité editorial, bajo la supervisión del editor científico, mantiene un control riguroso sobre las decisiones y procedimientos editoriales de los editores invitados, asegurando que los estándares de la revista se mantengan consistentemente altos.

## Varia

En esta sección se podrán publicar artículos no relacionados con el tema monográfico de cada volumen, pero sí con la orientación general de la revista, y asimismo estarán sometidos a la revisión por pares.

## Aviso de derechos de autor/a

Los autores conservan los derechos de autor de sus textos y todos los derechos de publicación sin restricciones.

Los documentos incluyen desde 2021 la licencia Creative Commons 4.0: Atribución–No Comercial–Sin Obra Derivada (CC BY-NC-ND 4.0). Los documentos anteriores incluyen la licencia Creative Commons 3.0: Atribución-No Comercial-Sin Obra Derivada (CC BY-NC-ND 3.0)
Publication guidelines

## PUBLICATION GUIDELINES

**1.** *ARYS* (Antiquity, Religions and Society) is a journal published since 1998 (annually since 2010) in which the papers received will be subject to evaluation by external reviewers through the system known as blind peers. The Editorial Board will not change the opinions expressed by authors and is not responsible for the opinions expressed by them or by external reviewers. The publication date is December.

**2.** The Editorial Board of *ARYS* will consider publishing original and unpublished research papers, provided that they demonstrate a level of quality and address any religious and social aspects dedicated to the study of Antiquity. The novelty of the topic, the different treatment depths of problems identified in the historiography, the contribution and value of new data regarding a particular historiographical question, or the application of new or improved methodologies will be taken into account.

**3.** *ARYS* accepts articles written in Spanish, English, French, Italian, German and Portuguese.

**4.** Originals must be submitted in the correct linguistic register of the language used, including abstracts. Incorrect syntax or orthography may result in the rejection of the article.

**5.** Articles should not usually exceed 20 pages typed on A4 paper size, subject to the following parameters: format (Microsoft Office Word), font (Times New Roman), font size text (12), notes font size (10), indent the first line of each paragraph, normal spacing between lines (1). In those approximately 20 pages will also be recorded notes and bibliography. The notes will be prepared as footnotes, not at the end of the text.

**6.** The journal encourages authors to submit texts that have a minimum length of no less than 3,000 words (for articles) and 1,000 words (for reviews) and that do not exceed 25,000 words. It is advisable to mention, as far as possible, the methodology used in the article.

**7.** For ancient Greek, Unicode font will be used.

**8.** Each paper will require the title in Spanish and English, a summary in both languages, and key words, again in Spanish and English. Each of these sections should be uploaded as separate data in the application of OJS (see instruction 13).
**9.** The name of the author, center affiliation, mailing address and e-mail contact will also be included when registering the on application as an author.

**10.** Recommendations for the use of inclusive language:

*ARYS* is committed to fighting all forms of discrimination based on sex or gender, sexual orientation, ethnicity, disability, socioeconomic status, ideology and religious beliefs. It thus advocates precise research, free of bias, stereotypes or prejudices associated with these variable factors, and sensitive to the complexity and breadth of the social, cultural, economic and biological contexts under study.

Therefore, manuscripts submitted to the journal shall use inclusive language that treats all people with equal respect, avoiding stigmatisation and discrimination of individuals or groups. To this end, papers will refrain from using labels to designate a group of people, as if it were a group alien to society, as this contributes to perpetuating stereotypes. Likewise, they will not employ condescending terminology and expressions in relation to people with disability. With regard to ethnicity, essentialisms, references to "minorities" and biased comparisons between groups are inappropriate. It is also improper to provide information about people that is irrelevant to the study, as well as to ignore differences and specific characteristics of the subjects when these exist and affect the results of the research.

**11.** Recommendations for the use of non-sexist language:

As a good editorial practice in gender equality, women must not be hidden behind the use of initials in bibliographic citations, in which the full names (name and surname) of the male and female authors must be developed, nor behind the generic masculine. The use of the latter, recognised by the Royal Spanish Academy as a non-marked gender for collective mentions, is certainly not always inappropriate or discriminatory. Its use is valid and moves away from a sexist interpretation if, for example, we also name the person or persons to whom it refers, thus clarifying its universal meaning (e.g. The ritual agents, men and women, played different roles in the sacrifice). However, in contrast to the generic masculine, priority should be given to the use of inclusive linguistic formulas that comprise and give visibility to women and non-binary people.

For papers written in English, we refer to the guidelines for non-sexist use of language published by the American Phylosophical Association.

**12.** Bibliographical references shall follow the APA format, as explained in details at the following link: http://uc3m.libguides.com/guias_tematicas/citas_bibliograficas/APA.

Change in quotation norms: *ARYS* considers a good editorial practice in gender equality to fully identify the authorship of the works quoted in the published articles. Therefore *ARYS* adopts a change in the quotation norms consisting of the mention of the full personal name of the authors mentioned in the bibliography, and not only of its initial letter.

**13.** For the citation of sources, internationally accepted abbreviations will be used, such as those in the Oxford Classical Dictionary, the Thesaurus Linguae Latinae or Diccionario Griego Español, for example.

**14.** To make divisions and subdivisions in articles, Arabic numerals will be used without mixing with letters or roman numerals. The subdivisions will include a second or third number, separated by dots (i.e., paragraph 1, first subsection 1.1; second subdivision 1.2. etc.).

**15.** Graphs, tables, figures and maps for inclusion in the work will be provided separately, numbered consecutively with Arabic numerals and include a caption for each of them, and its source, in italic size 10, in a list of all images. These should be of sufficient quality 300 pixels per square inch and be in jpg format, preferably.

The author declares that the graphic material that he contributes is free of rights and in the text he cites its origin. If it is subject to copyright or reproduction, the author provides the corresponding authorizations in an attached file.

**16.** The publication in *ARYS* is not eligible for a salary payment. Authors retain the copyright of their texts, and full publishing rights without restrictions.

**17.** INSTRUCTIONS FOR SUBMISSIONS: The submission of original papers will be done through the web page of the *ARYS* Journal's Open Journal System, through the Library Service of the Universidad Carlos III de Madrid: www.uc3m.es/arys

## Articles

This section will publish research articles related to the theme of the annual monographic volume, subject to peer review.

The editorial policies of the journal establish that odd-numbered issues constitute the proceedings of conferences organized biennially by the ARYS Association, while even-numbered issues represent monographic volumes assigned to one or more editors on a specific topic previously decided and approved by the Association. Editors are selected based on their academic expertise, reputation in the field, and their ability to manage the editorial process ethically and efficiently. This editorial strategy is implemented to diversify thematic perspectives and enrich the journal with innovative approaches. Guest editors are directly responsible for the selection of authors. All issues, including those with guest editors, use a double-blind peer review system, where external reviewers anonymously evaluate the manuscripts. Throughout the entire process, the editorial committee, under the supervision of the scientific editor, rigorously oversees the decisions and editorial procedures of the guest editors, ensuring that the journal's standards remain consistently high.

## Varia

In this section it is possible to publish articles not related to the monographic theme of each volume, but with the general orientation of the journal. They will also be subject to peer review.

## Copyright Notice

Authors retain the copyright of their texts, and full publishing rights without restrictions.

Since 2021, the documents include the Creative Commons 4.0 license: Attribution-NonCommercial-NoDerivatives (CC BY-NC-ND 4.0). Previous documents include the Creative Commons 3.0: Attribution-NonCommercial-No Derivative Works license (CC BY-NC-ND 3.0)

Próximo número

# ARYS

Antigüedad: Religiones y Sociedades

*ARYS* 24 - 2026

# CHILDREN IN SANCTUARIES, SANCTUARIES FOR CHILDREN. EXPLORING CHILDHOOD IN CULT PLACES ACROSS THE HELLENISTIC MEDITERRANEAN

Introducción
**Antón Alvar Nuño & Pedro Giménez de Aragón Sierra**

Con los dioses a cuestas. Heliogábalo y la relocalización de las efigies (S.H.A., *Heliogab*. 3-7)
**Jaime Alvar Ezquerra**

Los viajes del *theîos anér*, Apolonio de Tiana. Contactos religiosos, culturales e identitarios
**María José Hidalgo de la Vega**

Uno studio prosopografico sui religiosi itineranti nel Mediterraneo tardoantico. Risultati preliminari
**Elena Gritti**

La κωμασία en el Egipto grecorromano. Un análisis religioso, historiográfico y semántico
**Esperanza Macarena Ródenas Perea**

Los porteadores del emperador. Movimiento y sacralidad en las procesiones imperiales
**Elena Muñiz Grijalvo & Fernando Lozano Gómez**

Cleruchi celtici in Grecia. Alcuni casi studio
**Alessio Ciarini**

Caracalla e gli dèi immortali
**Alessandro Galimberti**

Il *pantheon* attraverso le generazioni fra tradizione e mobilità religiosa. Un caso particolare dalla *Dacia Porolissensis*
**Irina Nemeti**

De esclavo a libre. *Apeleutheroi* en el santuario de Heracles en el Cinosarges de Atenas
**Miriam Valdés Guía**

Movilidad religiosa en los cultos de la Arcadia suroccidental. Monte Liceo y Megalópolis
**Vassilis Tsiolis**

Religious Mobility and the Visualization of Myth. Mystery Cults, Festivals and *Drómena* as a Means of Religious Dissemination
**Sotiria Dimopoulou**

On North African Cults in Roman Dacia
**Sorin Nemeti**

Movilidad religiosa, conexión y transformación de los espacios sacros en la Antigüedad Tardía. El caso de dos santuarios rurales de la *Gallaecia*
**Daniel Pérez de la Vega**

uc3m | Universidad Carlos III de Madrid
Instituto Julio Caro Baroja